حسين الخشن

أبعاد الشخصية النبوية

دراسة أصولية في تصرفات الرسول (ص) التشريعية والتدبيرية والخبروية والبشرية



أبعاد الشخصية النبوية

دراسة أصولية في

تصرفاته (ص) التشريعية والتدبيرية والخبروية والبشرية

أبعاد الشخصية النبوية

دراسة أصولية في
تصرفاته (ص) التشريعية والتدبيرية والخبروية والبشرية

حسين الخشن

المحتويات

الملاحق

تمهيد
نظرة في أبعاد الشخصية النبوية

إنّ إرسال الأنبياء عليهم السلام ـ كما هو معلوم ـ ليس بالأمر العبثي ولا الاعتباطي، وإنّما له غاية سامية ونبيلة، حيث أراد الله تعالى لهم أن يعملوا على هداية العباد والأخذ بأيديهم نحو الكمال، قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌۖ وَلِكُلِّ قَوۡمٍ هَادٍ﴾[1]. وأهمّ سبل الهداية تتمثل بالرسالة التي بُعث بها النبي (ص) وما تتضمنه من تعاليم ترسم للناس خطوط الاستقامة في الحياة، وتضمن لهم سعادة الدارين.

1 -النبي (ص) هادياً

ومن الطبيعي أيضاً أنّ لشخص النبي (ص) دوراً أساسياً في الهداية، باعتباره المثل الأعلى للناس في هديه وسلوكه، إنّه التجسيد الحيّ والحركيّ لتعاليم الرسالة، وهو القدوة الذي يُحتذى بفعله وقوله، ويربي الناس ويزكيهم، ولولا هذا الجانب المهم في شخصيته (ص) لما كان هناك من داع لإرسال الأنبياء عليهم السلام من جنس البشر، وربما اكتفي بإرسال ملك يحمل الرسالة للناس، أو ألقيت عليهم الرسالة من السماء بطريقة إعجازية.

ودور الرسل والأنبياء عليهم السلام في الهداية الأخلاقية والسلوكية من خلال الكتاب الذي يحملونه إلى العباد هو أمر متسالم عليه.

وبالإضافة إلى ذلك فهناك من يعتقد أنّ للنبي (ص) دوراً تكوينياً، ولكنّ هذه القضيّة كانت ولا تزال موضع جدل بين علماء الكلام المسلمين في بعض جوانبها. أجل، ثمة قدرٌ متيقنٌ متفق عليه فيما يتصل بدور النبوّة في هذا المجال، وهو المستوى القائل: إنّ النبوّة ـ في حدِّ نفسها ـ تمثِّل لطفاً إلهياً بالعباد، وهي محتفة بألطاف الله تعالى وعنايته، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمۡ وَأَنتَ فِيهِمۡۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمۡ وَهُمۡ يَسۡتَغۡفِرُونَ﴾[2]، وفي

(1) سورة الرعد، الآية 7.

(2) سورة الأنفال، الآية 33.

الحديث عن الإمام علي عليه السلام : «كَانَ فِي الأَرْضِ أَمَانَانِ مِنْ عَذَابِ اللَّه وقَدْ رُفِعَ أَحَدُهُمَا فَدُونَكُمُ الآخَرَ فَتَمَسَّكُوا بِه، أَمَّا الأَمَانُ الَّذِي رُفِعَ فَهُوَ رَسُولُ اللَّه (ص)، وأَمَّا الأَمَانُ الْبَاقِي فَالِاسْتِغْفَارُ، قَالَ اللَّه تَعَالَى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ﴾، ومن أجلى مظاهر اللطف الإلهي التي تتجسد على يدي أنبيائه عليهم السلام هي المعجزات التي يزودهم الله تعالى بها والتي تحتاج إليها الرسالة في مواقع التحدي.

وفي هذه الدراسة لن نتناول بالبحث والدرس موقع النبي (ص) في الهداية التكوينية ولا مقاماته المعنويّة ولا كمالاته الروحية ولا وظائفه الدعوية، فلهذا كلّه مجال آخر، بل الذي نروم الحديث عنه في هذه الدراسة هو على صلة وثيقة بالهداية التشريعية حيث سنسلّط الأضواء على أحوال وأبعاد شخصية النبي (ص) التشريعية والتدبيرية والإرشادية والخبروية وغيرها من الأبعاد التي قد يحصل الخلط بينها وبين شخصيته (ص) التشريعية.

2. خطورة الخطأ في المنهج

وعلينا أن ننبه هنا إلى مسألة مهمة، وهي أنه غير خافٍ على أهل العلم أهميّة المنهج الأصولي في عملية الاستنباط، حيث إنه يؤسس للبناء الفقهي برمته، ومن هنا فإنّ الخطأ في المنهج ستكون له نتائج كبيرة وبالغة التأثير على المجال الفقهي، بخلاف الخلل الواقع في تطبيقات المنهج، فإنها تظلّ اشتباهات جزئية محدودة التأثير.

وربما تكون واحدة من أكبر الاشتبهات المنهجيّة التي وقع فيها كثير من الأصوليين والفقهاء هي التعامل مع ما يصدر عن النبي (ص) على أنّه حجّة مطلقاً، تمتدّ مع الزمان في كل حالاته وأحواله.

إنّ منشأ هذا الخلل هو أنه سادت في علم الأصول وتالياً في علم الفقه رؤية معينة تنظر إلى النبي (ص) أو الإمام المعصوم عليه السلام من زاوية واحدة، بحيث لا تَرَى في شخصيته إلا بعداً واحداً، وهو البعد التشريعي الذي يجعله مبلغاً لشرع الله تعالى، وحصلت غفلة كبيرة عن سائر وظائفه وصفاته، وأبعاد شخصيته.

ولا نبالغ بالقول: إنّ من أهمِّ الأبحاث التي لا بدّ أن يتناولها علم الأصول في زماننا هو البحث عن حدود التشريع في قوله (ص) وفعله، وبحثٌ كهذا من المفترض أن يتم التطرق إليه عند الحديث الأصولي عن مرجعية السُّنة. صحيح أنّ هذا البحث ربما نجد بعض جذوره في بعض كلمات السابقين، ولكنّها تبقى إشارات غير وافية، ولا تتطرّق إلى وضع الضوابط

والأسس والمعايير لمعرفة ما هو شرعي وما هو غير شرعي من تصرفاته، ومع الأسف، فقد غاب هذا البحث أو يكاد يغيب عن الدراسات الأصوليّة المتأخرة ولا سيما المعاصرة.

إننا في هذه المقدمة نطرح السؤال التالي: هل إنّ كل ما يقوله أو يفعله النبي (ص) أو الإمام عليه السلام هو شرع واجب الاتباع؟ وما هي حدود هذه الشرعيّة؟

قد يبدو هذا التساؤل غريباً، ولكن ستتضح مشروعيته من خلال ما يأتي، والإجابة على هذا التساؤل تحتّم علينا أن نحدد أحوال النبي (ص) ومهامه وشؤونه وتصرفاته، فإنّها ليست على نسقٍ واحد في دلالتها التشريعيّة. إنّ شخصية النبي (ص) ذات أبعاد متعددة ومختلفة، فهو رسول، وحاكم، وقاضٍ، ومرشد، وقبل ذلك هو بشر، ما يعني أنّ ما يصدر عنه من قول أو فعل قد لا يكون تلقياً عن الوحي، بل قد لا يكون حجّة لخروجه عن دائرة الحجيّة، كما هو الحال في بعض أفعاله الجبلّيّة أو أقواله الإرشادية، وأحياناً أخرى تكون حجيته مؤقتة وليس لها امتداد أزماني، كما في مواقفه وتصرفاته التدبيرية الصادرة عن موقع الولاية والحاكميّة والأمرة.

وهذه الدراسة تتكفل بالحديث عن هذه الأبعاد والأحوال والوظائف والمقامات المختلفة في الشخصية النبوية والمعصومة، مع بيان الفوارق بينها، وما يرتبط منها بالتشريع وما لا ربط له به، وسيتبين في ثنايا البحوث الآتية الكثير من النتائج الهامة والفوائد والقواعد الجليلة على هذا الصعيد، إذ بالتمييز بين هذه الأبعاد تندفع كثير من الإشكالات التي ترد على الشريعة الإسلامية، ويتبيّن الخلط الكبير الذي وقع فيه البعض بين ما هو تشريع وما ليس كذلك، وحسبان ما ليس من التشريع تشريعاً، ويرتفع الكثير من التعارض الموهوم بين نصوص الشريعة، لأنّ أحد مناشئ التعارض بين النصوص هو عدم تمييز جهة الصدور عنه والخلط بين وظائفه وشؤونه (ص).

3. أحوال النبي (ص) في نظر الأصوليين والفقهاء

هذا وقد ألمحنا إلى أن بعض الأعلام قد تنبّه إلى تعدد أبعاد الشخصية النبويّة، وتنوع أحواله، وضرورة التمييز والفصل بينها، وما ذُكر في كلمات بعضهم بشكل صريح هو ثلاثة من الأبعاد المذكورة، وهي البعد التشريعي والبعد التدبيري والبعد القضائي، ومن هؤلاء الأعلام الذين تطرقوا إلى هذه الأبعاد: العز بن عبد السلام (ت660هـ) في كتابه « قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، وأحمد بن إدريس القرافي (ت684هـ) في كتاب «الفروق»،

والشهيد الأول محمد بن مكي الجزيني (786هـ) في «القواعد والفوائد»[1]، وسنذكر كلامهم في ثنايا هذه الأبحاث.

بالإضافة إلى الأبعاد الثلاثة المتقدمة، هناك ثلاثة أبعاد أخرى ذكرها غير واحدٍ من الأصوليين في سياقات مختلفة من أبحاث علم الأصول، أولها: البُعد البشري الجبلّي، حيث تطرق إليه بعضهم عند الحديث عن أنواع أفعاله (ص) وتصرفاته، وذكروا بعض الأفعال التي صدرت عنه من موقع الجبلة، كما سنرى لاحقاً. ثانيها: البُعد الخبروي، فقد تمّت الإشارة إليه عند الحديث عن اجتهاد النبي (ص). وثالثها: البُعد الإرشادي، وهذا أيضاً أشير إليه في سياقات أخرى، فهذه ستة من أحواله (ص) وأبعاد شخصيته، تطرق إليها بعض الأعلام في أبحاثهم الأصولية، وقد تمّت الإشارة إليها أيضاً في ثنايا الأبحاث الفقهيّة. ولكنّ الحديث عن هذه الأبعاد في كلمات هؤلاء الأعلام ـ على أهميته ـ لم يكنْ بشكل مستوفى، وقد لا يتجاوز ـ أحياناً ـ الإشارة العابرة، على أنّه قد غاب عن كلمات معظم الأصوليين والفقهاء، وهو ما دفع الشيخ أحمد محمد شاكر (ت 1958 م) إلى الدعوة إلى ضرورة بحث وتحقيق[2] ما أسماه «القاعدة الجليلة والدقيقة التي لم يحققها أحدٌ من المتقدمين، فيما نعلم إلَّا إن أشار إليها إشارة موجزة»، والقاعدة «هي الفرق بين تصرف رسول الله بالفتوى، وبين تصرفه بالإمامة، وبين تصرفه بالقضاء»، وقد رأى أنّ هذا «بحث أساسي لدرس الأحاديث والاستدلال بها درساً صحيحاً، فيفرق به بين الأحاديث التي لها صفة العموم، وبين الأحاديث التي جاءت عن رسول الله تصرفاً منه بالإمامة، فليست لها صفة العموم والتشريع...»[3].

ابن عاشور وأحوال النبي (ص) الاثنا عشر

هذا وقد أنهى الشيخ محمد طاهر بن عاشور (1393هـ/1973م) أحوال النبي (ص) التي يصدر عنها قول أو فعل إلى اثني عشر حالاً، وهي «التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة[4]، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد»[5].

(1) الظاهر أنّ الشهيد الأول تَبعَ القرافي كما لا يخفى بالمقارنة بين الكتابين.

(2) وهو يدعو إلى ضرورة قيام لجان علمية بدرس ذلك، على طريقة الاجتهاد الجماعي.

(3) **حكم الجاهلية**، أحمد محمد شاكر، ص129 ـ 130.

(4) ويقصد به البعد السلطاني.

(5) **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص161.

وعلى أهميّة التفاتاته، بيد أنّ هذه الأحوال التي أشار إليها ليست أحوالاً مستقلة برأسها، وبالإمكان إرجاع بعضها إلى البعض الآخر، وإليك البيان:

1. **أمّا الفتوى، فهي ـ وهذا ما ينصّ عليه ابن عاشور ـ ليست سوى تطبيقٍ للقاعدة الشرعية[1]، ومعلومٌ أنّ تطبيقه (ص) للقاعدة الشرعيّة، هو شرع يُلزَم[2] المكلفون باتباعه على كل حال، وإذا كان له من ميزة، فهو أنّ تطبيقاته (ص) تعدّ هادية للفقهاء في كيفيّة تطبيق الأصول على الفروع.**

2. **وأما الهدي، فيريد به «خصوص الإرشاد إلى مكارم الأخلاق، وآداب الصحبة، وكذلك الإرشاد إلى الاعتقاد الصحيح»، وهو « أعمّ من حال التشريع، لأنّ الرسول (ص) قد يأمر وينهى، وليس المقصود العزم، ولكن المقصود الإرشاد إلى طرق الخير، فإن المرغبات وأوصاف نعيم الجنة وأكثر المندوبات من قبيل الإرشاد»[3]. ولكنْ لا يخفى أنّ الهدي بهذا التفسير ليس قسيماً للتشريع، لأنّ الإرشاد إلى المرغبات إن لم يدل على الفرض والوجوب فهو قد يدل على الاستحباب، والاستحباب هو حكم شرعي.**

3. **«وأمّا حال المصالحة بين الناس فهو حال يخالف حال القضاء»[4]، ومثّل ابن عاشور لذلك بقضيّة كعب بن مالك حين طالب عبد الله بن أبي حدرد بدين كان له عليه، حتى ارتفعت أصواتهما في المسجد، «حتى سمعهما رسول الله (ص) وهو في بيته، فخرج إليهما... ونادى يا كعب، قال: لبيك يا رسول الله، فقال: ضع من دينك هذا، وأومأ إليه، أي الشطر، قال: لقد فعلت يا رسول الله قال: قمْ فاقضه»[5]. وهذا الحال هو من الأبواب التمهيدية التي تسبق القضاء، وما ورد في ذلك من أخبار ـ على فرض تماميتها سنداً ودلالة ـ تدلّ على استحباب أن يلجأ القاضي إلى اعتماد أسلوب الصلح واقتراح الأخذ به على المتخاصمين، لأنّ ذلك أدعى لحلّ الكثير من النزاعات، فإذا رضيا به فهو، وإلا تعين عليه الحكم وفق ما تقتضيه موازين العدل والإنصاف. وفي الواقع فإنّ**

---

(1) ومثّل لها بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله (ص) وقف في حجة الوداع بمنى للناس يسألونه فجاءه رجل فقال: «لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح، فقال: اذبح ولا حرج، فجاء آخر فقال: لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي، قال: ارم ولا حرج؛ فما سئل النبي (ص) عن شيء قدّم ولا أخّر إلا قال: افعل ولا حرج». **صحيح البخاري**، ج1، ص29.

(2) هذا إن كان التطبيق في أمر إلزامي، وأما إذا كان رخصة، فيجوز الأخذ به وهكذا.

(3) **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، ص164 ـ 165.

(4) المصدر نفسه، ص165.

(5) **صحيح البخاري**، ج1، ص118.

المصالحة هي من جملة الأحكام الشرعية التي تنظِّم قضيّة النزاعات والخصومات، كما أنّ القضاء هو تطبيق لأحكام الشريعة.

4. **وأما ما ذكره تحت عنوان «حال الإشارة على المستشير»[1]، و«حال النصيحة»[2]، و«حال طلب حمل النفوس على الأمثل من الأحـوال»[3]، و«حال تعليم الحقائق**

---

(1) مثّل لذلك، بما رواه عمر قال: «حملت على فرس في سبيل الله (أي أنفق فرساً في سبيل الله حاملاً عليه رجلاً من المجاهدين) فأضاعه الذي كان عنده، فأردت أن أشتريه منه وظننت أنه بائعه برخص، فسألت عن ذلك النبي (ص)؟ فقال: لا تشتره وإن أعطاكه بدرهم واحد، فانّ العائد في صدقته كالكلب يعود في قيئه»، **صحيح البخاري**، ج3، ص143. يقول ابن عاشور: «فهذه إشارة من رسول الله (ص) على عمر ولم يعلم أحد أن رسول الله نهى عن مثل ذلك نهياً علناً»، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص166. ويمكن أن تعترض على ابن عاشور أنّ ما جاء في هذا المثال لا صلة له بحال أو مشورة خاصة لرسول الله (ص)، مع عمر، نعم يبقى البحث في دلالة الحديث على حرمة الرجوع في الصدقة أو كراهته فحسب.

(2) مثّل لذلك بما رواه النعمان بن بشير أنّ أمّه بنت رواحة سألت أباه بعضَ الموهبة من ماله لابنها... «فقالت لا أرضى حتى تشهد رسول الله (ص) على ما وهبت لابني، فأخذ أبي بيدي وأنا يومئذ غلام، فأتى رسول الله (ص)، فقال: يا رسول الله إن أم هذا بنت رواحة أعجبها أن أشهدك على الذي وهبت لابنها، فقال رسول الله (ص): يا بشير ألك ولد سوى هذا؟ قال: نعم. فقال: أكلهم وهبت له مثل هذا؟ قال: لا، قال: فلا تشهدني إذاً فإني لا أشهد على جور». **صحيح البخاري**، ج3، ص151. فقد حمل ابن عاشور نهيه (ص) هذا على أنه «نهي نصيحة لكمال إصلاح أمر العائلة، وليس تحجيراً». **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص168.

(3) قال: «وأما حال طلب حمل النفوس على الأكمل من الأحوال، فذلك كثير من أوامر رسول الله (ص)، ونواهيه الراجعة إلى تكميل نفوس أصحابه، وحملهم على ما يليق بجلالهم في الدين، من الاتصاف بأكمل الأحوال مما لو حمل عليه جميع الأمة لكان حرجاً عليهم»، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص168. ومثّل لذلك بما رواه عن البراء بن عازب قال: «أمرنا رسول الله (ص) بسبع ونهانا عن سبع؛ أمرنا بعيادة المريض واتباع الجنازة وتشميت العاطس وإجابة الداعي وإفشاء السلام ونصر المظلوم وإبرار المقسم، ونهانا عن خواتيم الذهب وعن الشرب في الفضة ـ أو قال ـ آنية الفضة وعن المياثر والقسي وعن لبس الحرير والديباج والإستبرق». **صحيح البخاري**، ج6، ص251. ويؤيده ما ورد في بعض الأخبار من أنّ ذلك كان خطاباً لعلي عليه السلام، وهو ما رواه في الخصال بإسناده عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال علي عليه السلام: نهاني رسول الله (ص) ـ ولا أقول نهاكم ـ عن التختم بالذهب وعن ثياب القسي وعن مياثر الأرجوان...». **الخصال**، ص289، و**معاني الأخبار**، ص301. ونقله عنه في **وسائل الشيعة**، ج4، ص414، ح7، من الباب 30 من أبواب لباس المصلي. والحديث مروي في **سنن النسائي**، ج2، ص188، وج8، ص168 وفي **مسند أحمد**، ج1، ص132. يقول ابن عاشور: «فما تلك المنهيات إلا لأجل تنزيه أصحابه عن التظاهر بمظاهر البذخ، والفخفخة للترفه والتزين بالألوان الغريبة وهي الحمرة». **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص169، وقد يكون ما ذكر من قبيل قيام القرينة على عدم إرادة الإلـزام، وذلك لوجود خصوصيّة لأصحابه أو لبعضهم، فهذه القرينة تمنع من التمسك بالإطلاق.

العالية»[1]، «وحال التأديب»[2]، فلا موجب لجعلها أحوالاً متعددة، بل يمكن درجها تحت عنوان الإرشادية. أجل، إنّ الإرشادية على أنواع كما سيأتي في المحور السادس. ولو بني على التعدد، فما ذكره يمكن إدراج بعضه تحت البعض الآخر، فالمشورة والنصح يمكن جعلهما باباً واحداً، وكذلك تكميل النفوس وتعليم الحقائق، يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر. ويلاحظ أنّ الكلام في غير واحد من الأمثلة التي ذكرها لهذه الأحوال إنما ينصب على الدلالة الإثباتية لكلامه (ص)، وأنّ قوله أو فعله (ص) هل يدل على الإلزام، كما قد يستفاد من ظاهر كلامه البدوي أو لا يدل إلا على الكراهة أو الاستحباب، لكونه (ص) في مقام النصيحة أو الإشارة أو تكميل النفوس؟ والحال أن البحث في المقام هو في عمقه بحث ثبوتي وإن كان يُطِلُّ على الجانب الإثباتي.

5. **ويبقى الحال الأخير، وهو ما أسماه بحال التجرد عن الإرشاد، وعرّفه بأنّه «ما يتعلق بغير ما فيه التشريع والتدين، وتهذيب النفوس وانتظام الجماعة، ولكنه أمر يرجع إلى العمل في الجبلّة وفي دواعي الحياة الماديّة... فإنّ رسول الله (ص) يعمل في شؤونه البيتيّة ومعاشه الحيوي أعمالاً لا قصد منها إلى تشريع ولا طلب متابعة... وهذا كصفات الطعام واللباس والاضطجاع والمشي والركوب ونحو ذلك...»[3]. وما ذكره في هذا الحال صحيح، وسوف نعقد له محوراً خاصاً.**

(1) ومثّل لذلك بما روي عن أبي ذر قال: «قال لي خليلي، قلت: من خليلك؟ قال النبي (ص) يا أبا ذر أتبصر أحداً قال: فنظرت إلى الشمس ما بقي من النهار وأنا أرى أن رسول الله (ص) يرسلني في حاجة له، قلت: نعم، قال: ما أحب أن لي مثل أُحد ذهباً أنفقه كله إلا ثلاثة دنانير، وإن هؤلاء لا يعقلون إنما يجمعون الدنيا، لا والله لا أسألهم دنيا ولا أستفتيهم عن دين حتى ألقى الله عز وجل». **صحيح البخاري**، ج2، ص112.

(2) وقال في شرح هذا الحال: «ذلك حال تحفّ به المبالغة لقصد التهديد، فعلى الفقيه أن يميّز ما يناسب أن يكون القصد منه بالذات التشريع، وما يناسب أن يكون القصد منه بالذات التوبيخ والتهديد، ولكنّه تشريع بالنوع، أي بنوع أصل التأديب». **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص171. ومثّل له بما رواه أبو هريرة أن رسول الله (ص) قال: «والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب فيحطب ثم آمر بالصلاة فيؤذن لها ثم آمر رجلاً فيؤم الناس ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم...»، **صحيح البخاري**، ج1، ص158. « فلا يشتبه أنّ رسول الله (ص) ما كان ليحرق بيوت المسلمين لأجل شهود صلاة العشاء في الجماعة، ولكنّ الكلام سيق مساق التهويل في التأديب، أو أن الله أطلعه على أنّ أولئك من المنافقين وأذن له بإتلافهم إن شاء»، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص170.

(3) **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص172.

4. التصنيف المختار لأحواله ومقاماته (ص)

والتصنيف المختار لأبعاد شخصية النبيّ (ص) وأحواله وما يصدر عنه من تصرفات، أنها تنقسم إلى قسمين رئيسين:

الأول: ما يصدر عنه من موقع التشريع، وهذا قد يكون حكماً متسماً بالثبات والدوام، وقد لا يتسم بالثبات والدوام لسبب من الأسباب، ومنها كونه محدداً بزمان خاص، أو تغيّر موضوعه بتغير الزمان والمكان، كما سنذكر لاحقاً.

الثاني: ما يصدر عنه لا من موقع التشريع، وهذا قد يكون تدبيراً صادراً عنه بصفته إماماً وولياً للأمر، وقد يكون تصرفاً جبلّياً، وقد يكون حكماً قضائياً، وقد يكون حكماً خبروياً، وقد يكون حكماً إرشادياً.

وهكذا يتضح أنّ الأبعاد غير التشريعيّة التي سوف نتناولها بالبحث والدرس خمسة، وهي:

1. البعد التدبيري.
2. البعد البشري.
3. البعد القضائي.
4. البعد الخبروي.
5. البعد الإرشادي.

وإذا أضفنا إليها البعد التشريعي تصبح ستة، وسوف نخصص لكل واحدٍ منها محوراً خاصاً، فتكون محاور الكتاب ستة.

وإدراجنا للأبعاد المذكورة الخمسة في خانة الأبعاد غير التشريعية، لا ينفي صلتها بشكل أو بآخر بالتشريع، وإنّ بحثنا عنها هو لمعرفة حدود صلتها بالتشريع، فتصرفه من موقع القضاء ـ مثلاً ـ يعدّ دليلاً شرعياً يقتدى به في مسائل القضاء، ناهيك عن أن موقع القضاء هو موقع أناطه الشرع الحنيف به (ص). وتصرفه من موقع التدبير، هو في الأصل عمل شرعي، لأنّ من أعطاه صلاحية التصرف بالإمامة هو الله تعالى. كما أنّه تصرف يُحتذى من قبل غيره من ولاة الأمر الشرعيين، والأمر عينه يجري في إرشاديته (ص)، فإنّ صفته الإرشادية، هي صفة شرعها الله له، وما يصدر عنه من موقع الإرشاد قد يكون إرشاداً إلى حكم شرعي، تكليفياً كان أو وضعياً.

ثمّ حيث جعلْنا الأبعاد غير التشريعيّة خمسة، فإننا لم ننطلق في ذلك من قسمة عقليّة

حاصرة تنفي وجود بُعدٍ سادس مثلاً، وإنّما كان ذلك مبنيّاً على استقراء أحوال النبي (ص) الأشدّ تماساً بالتشريع والتباساً به، حيث أدرجَ الفقهاء بعضها في نطاق التشريع مع أنّها ليست كذلك. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ بعض هذه الأبعاد بينها شيء من التداخل، فالخبرويّة على صلة وثيقة بالتدبيرية والإرشاديّة، فهي - أي الخبروية -قد تكون منطلقاً للحكم التدبيري السلطاني، وقد تكون أيضاً منطلقاً ودافعاً للإرشاد، فالنبي (ص) كما يرشد من موقع علمه الغيبي، فإنه قد يرشد وينصح من خلال خبرته. هذا ومع ذلك، فإننا لا نجعل الخبروية مقسماً للتدبيرية والإرشادية، وذلك لأنّه ليس كل حكم تدبيري ولايتي فهو ينطلق من منطلقات خبروية، فقد تنطلق الأحكام الولايتية من منطلقاتٍ أخرى، (وهذا سنوضحه لاحقاً)، كما أنه ليس كل حكم إرشادي فهو منطلق من منطلقات خبروية، ولذا سنذكر للإرشادية عدة أصناف، وهكذا فليس كل حكم إرشادي أو خبروي يتحول إلى حكم تدبيري، كما سيتضح لاحقاً.

وأخيراً تجدر الإشارة إلى أنّ الفكرة المطروحة في هذه البحوث قد كُتِبَت نواتها منذ ما يقرب من عقدين من الزمن، وقد نشرتها حينها في كتاب خاص يحمل اسم: «الشريعة تواكب الحياة»، ورغم إلحاح بعض الأخوة الأعزاء عليّ بإعادة طبع الكتاب المذكور، نظراً لنفاد طبعته الأولى منذ سنوات، بيد أني كنت أتريث في الأمر، لأنّي كنت عازماً على إعادة النظر في بعض مطالبه وإخضاعها للدرس بشكل أوسع وأعمق، لاعتقادي بأهمية تلك المطالب على الصعيد الأصولي والكلامي والفقهي، إلى أن وفق الله تعالى لذلك، فأخضعت بعض هذه الأفكار للمدارسة والمراجعة، وألقيتها على شكل دروس على أخوتي وأحبتي طلاب الدراسات العليا في الحوزة العلميّة في بيروت، وفقهم الله لكلّ خير، وهذا الكتاب هو حصيلة هذه الأبحاث.

وإني لأسأل الله تعالى في ختام هذه المقدمة أن ينفع به طلاب العلم والمعرفة، وأن تحرّك مضامينه بعض السكون على هذا الصعيد، وأسأله جلّ وعلا التوفيق والسداد، وأن يفتح عقولنا على معرفة الحق والعمل به.

وأملي من أخوتي أهل العلم أن لا يبخلوا عليّ بنظراتهم النقديّة التي تصوّب الفكر وتسدد الخطى وتثري حركة البحث العلمي. والله ولي التوفيق.

حسين أحمد الخشن
الخامس من شهر رمضان المبارك
لعام 1440 للهجرة النبويّة

المحور الأول

البُعد التبليغي/التشريعي في شخصية النبي (ص)

المقام الأول: تصرّفه بالتشريع العام

غير خافٍ أنّ البعد الأساس في شخصيّة الرسول هو البعد التبليغي التشريعي[1]، فإنّ من أولى مهام النبي (ص) أنّه رسول مكلّف بتبليغ شرع الله تعالى وبيان حدوده وتعاليمه التي يُوحَى بها إليه، سواء كانت أحكاماً تكليفيّة أم وضعية، أم بياناً لحقائق الدين ومفاهيمه وتعاليمه، وإنّ قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[2]، وكذا قوله سبحانه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[3] وغيرها من الآيات هي ناظرة أو شاملة لهذا البعد.

أولاً: النبي (ص) ومهمة التشريع

ومهمة التشريع هذه ليست خاصة بالنبي الخاتم محمد (ص) بل يشترك معه فيها سائر الرسل من ذوي الشرائع السماوية، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾[4]. فهؤلاء الأنبياء عليهم السلام قد كان لهم دور في تبليغ شرائع الله تعالى، أجل، إنّ ما هو حجّة علينا اليوم[5] هو ما جاء في شريعة النبي محمد (ص).

والحكمُ الصادر عن النبي (ص) بصفته رسولاً مبلغاً عن الله تعالى يسمى بالحكم

---

(1) وهذا سبب تقديم الحديث عن هذا البعد في هذه الدراسة، بالإضافة إلى أنّ الأبعاد الأخرى الآتية سوف ينصبّ البحث فيها على تمايزها عن البعد التشريعي، الأمر الذي يحتم أن يكون هذا البعد مفروغاً عنه في البحث، وما سنذكره في المقام الأول من هذا المحور هو بمثابة التوطئة لما سيأتي في المقام الثاني، كما لسائر محاور الكتاب، ومن هنا فنحن لم نشبع ما جاء فيه (المقام الأول) بحثاً وتحقيقاً، فتنبه لذلك.

(2) سورة الحشر، الآية 7.

(3) سورة النجم، الآيتان 3 ـ 4.

(4) سورة الشورى، الآية 13.

(5) وقد وقع الكلام في حجية شَرْعِ من قبلنا، في حال لم يكن مما نسخته الشريعة الإسلامية، راجع كتب الأصول، حول ذلك.

الإلهي[1] أو التشريعي، أو القانوني[2]، وفي كلمات بعض الفقهاء (ومنهم الشهيد الأول) قد يعبّر عن هذا الحكم التصرف بالفتوى[3]، وفي مقابله يأتي الحكم القضائي والسلطاني وغيرهما، كما سيأتي.

والبعد التشريعي في شخصيّة المعصوم هو من جملةِ الموضوعات الدقيقة والمفصليّة والتي أرجح أنّها لا زالت ـ ورغم جهود علماء المسلمين على هذا الصعيد ـ تحتاج إلى جهود بحثيّة تسلّط الضوء على العديد من الجوانب وتقدم معالجات ملائمة وإجابات كافية، وتجيب على كافة الشبهات والأسئلة المطروحة في هذا المقام، وإذا لم يتسن لنا تقديم دراسة مستوعبة وشاملة إزاء هذا البعد، فإننا نطرح بين يدي الباحثين بعض العناوين والموضوعات الأساسية التي نرى أنّها ـ مع ما قيل فيها وطُرح بشأنها ـ لا تزال بحاجة ماسة إلى مزيد من المدارسة بغية بلورة تصورات أكثر تماسكاً بشأنها[4]:

1. هل للنبي (ص) حق التشريع؟[5]

ومن هذه العناوين الملحة: ما هو دور النبيّ (ص) في التشريع؟ هل هو مشرّع وقد أعطاه الله تعالى حقّ التشريع؟ أم إنه مجرد ناقل ومبلّغ لشرع الله، والتشريع نفسه بيد الله تعالى، فهو لا غيره المشرّع، ولم يعط هذا الحق لأحدٍ من عباده، بمن في ذلك الرسل والأنبياء عليهم السلام ومنهم سيدنا محمد (ص)؟ فما يصدر عنه (ص) من تشريعات هو أحكام

(1) **مباحث الأصول**، ج4، ص589.

(2) **الرافد في علم الأصول**، ص27.

(3) **القواعد والفوائد**، ج1، ص216، ولم يفرِّق الشهيد الأوّل بين التبليغ والفتوى، بل اعتبر أن الفتوى هي التصرف بالتبليغ، قال: «تصرف النبي (ص) (تارة) بالتبليغ، وهو الفتوى». **القواعد والفوائد**، ج1، ص214.

(4) ما سوف أسجله هنا هو وقفات عامة، لتقديم بعض الأفكار، بغرض إلفات النظر إلى أهميّة هذا الموضوع، ما قد يشكل حافزاً على انطلاق عجلة البحث فيها، على أمل أن نوفق للعودة إلى المساهمة في هذا الموضوع في مناسبة أخرى.

(5) استخدم بعض الفقهاء للدلالة على حقّ التشريع مصطلح الولاية التشريعية، وادعوا أنّ ثبوت هذه الولاية له (ص) وللأئمة عليهم السلام هو من البديهيات، لكنهم عرّفوا الولاية التشريعية بثبوت حق الطاعة لهم فيما يأمرون به، قال النائيني: «الولاية التشريعية الإلهية الثابتة لهم من الله سبحانه وتعالى في عالم التشريع بمعنى وجوب اتباعهم في كل شيء وأنهم أولى بالناس شرعاً في كل شيء من أنفسهم وأموالهم». **كتاب المكاسب والبيع**، ج2، ص332، ونحوه ما ذكره فقهاء آخرون. انظر: **مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى**، ج10، ص370، و**مصباح الفقاهة**، ج3، ص280، وهذا الاصطلاح أو التفسير للولاية التشريعية ليس محل نقاش ولا اعتراض من أحد.

أُوحي إليه بها، ولو لم تكن نازلة في القرآن الكريم، ولو لم ينص (ص) على أنّها مما أوحي إليه به، لأنّ الوحي لا يختص بما نزل في القرآن بل يمتد إلى غيره.

غير خافٍ أنّ ثمّة نقطة اتفاق أساسيّة بين كافة المسلمين، وهي أنّ التشريع بالأصالة وبالذات هو بيد الله تعالى، وهذا ما دلّت عليه محكمات القرآن الكريم[1]، والاعتقاد والإقرار أنّ بيده تعالى الحكم والتشريع، هو من مقتضيات الإيمان بالتوحيد[2]، وكما أنّ من حقه الله تعالى التشريع، فإنّ من حقّه أيضاً أن يفوّض أمر التشريع إلى بعض أوليائه الملهمين والمسددين الذين لا يتعدون إرادته، وعلى رأسهم الأنبياء عليهم السلام، ولا سيما نبينا محمد (ص)، وإنّما الكلام فيما إذا كان هذا التفويض قد وقع أم لا.

ويبدو أنّ ثمة خلافاً بين الأعلام في ذلك، فهناك منْ يقول إنّ الله تعالى لم يفوض إليه (ص) ذلك، أو لم يثبت أنّه مفوّض في ذلك، فهو (ص) ليس مشرعاً[3]، وإنّما هو مبلِّغٌ

---

(1) قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [يوسف: 40]، وقال سبحانه: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّي عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ أُنِيبُ﴾ [الشورى: 10]، وقال عز وجل: ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزۡقٖ فَجَعَلۡتُم مِّنۡهُ حَرَامٗا وَحَلَٰلٗا قُلۡ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمۡۖ أَمۡ عَلَى ٱللَّهِ تَفۡتَرُونَ * وَمَا ظَنُّ ٱلَّذِينَ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَشۡكُرُونَ﴾ [يونس: 59 ـ 60].

(2) يقول الشيخ الصافي (معاصر): «ليس لغير اللّه تعالى ـ على أساس الإيمان بالتوحيد وبصفات اللّه الكمالية التي هو سبحانه متفرد بها ـ صلاحية التشريع والحكم، والولاية على غيره، بل وعلى نفسه. فالنظام المؤمن باللّه تعالى لا يعدل عن أحكام اللّه تعالى، ولا يرى لشعبه ولا لقيادته حق التشريع، ولا يتخذ حاكماً ووليّاً من دون اللّه، بل يقدس اللّه وينزِّهه عن أن يكون له شريك في الحاكمية والمشرعية». **مجموعة الرسائل**، ج1، ص173. ويقول الشيخ السبحاني (معاصر) في بيان الشعبة السادسة من شعب التوحيد: «التوحيد في التقنين والتشريع: إنه لا مقنن ولا مشرع إلا هو، وليس لأحد حق التشريع»، **رسائل ومقالات** ص17. ويقول الشيخ الريشهري (معاصر) في بيان مراتب التوحيد: «المرتبة الرّابعة: التّوحيد في الحكم: التَّوحيد في الحكم عبارة عن توحيده تعالى في تشريع الأَحكام وتقنينها. ويرى القرآن الكريم أَنّ لله سبحانه وحده حقّ التشريع ووضع القوانين والأَمر بتطبيقها، ويَعدُّ اتّباع كلّ قانون لحياة الإنسان الفرديّة والاجتماعيّة ما عدا قانون الله شركاً»، **موسوعة العقائد الإسلامية**، ج3، ص407، وراجع: **تفسير الكاشف**، ج4، ص316، و**تفسير الأمثل**، ج6، ص390.

(3) يقول السيد الكلبيكاني (1993م) متحدّثاً عن أقسام التفويض:
«ومنها: القول بتفويض التكاليف إلى النبي بمعنى أنّه لا يحتاج في التشريع إلى الوحي لأن الله تعالى جعل أمر التشريع بيده وفوّضه إليه فكلّ ما جعله فهو حكم يجب اتباعه ولا يجوز التخلف عنه.
ومنها: القول بتفويضها إلى علي عليه السلام أو إليه وإلى الأئمة المعصومين كل في زمانه، فهم غير محتاجين بعد ذلك إلى الله في التكاليف والأحكام، إلى غير ذلك من المقالات الفاسدة والمذاهب الباطلة. وكل هذه الأقسام أيضاً باطل مخالف للشرع، لأنّ الأئمة عليهم السلام لا يقولون إلا ما قاله النبي =

لما يوحى إليه من شرع الله تعالى، وكيف يكون مفوضاً في التشريع بشكل عام والحال أنه (ص) كان كثيراً ما ينتظر الوحي لعدة أيام قبل أن يجيب على سؤال موجَّهٍ إليه أو يبتّ في قضية واجهته!

وفي المقابل، هناك رأي آخر يقول: إنّ الله لما أكمل نبيه (ص) فوّض إليه تشريعَ الأحكام، كما دلت عليه بعض الأخبار[1]، وفي بعضها أنه (ص) قد شرع بالفعل بعضها، ومن تشريعاته (ص): إضافة ما زاد على الركعتين في الصلوات اليوميّة[2]. ومنها: سنُّه (ص) بعض النوافل أو تحريمه كل مسكر أو غير ذلك، كما دلّت عليه معتبرة فُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام يَقُولُ لِبَعْضِ أَصْحَابِ قَيْسٍ الْمَاصِرِ: إِنَّ اللَّه عَزَّ وَجَلَّ أَدَّبَ نَبِيَّه فَأَحْسَنَ أَدَبَه فَلَمَّا أَكْمَلَ لَه الأَدَبَ قَالَ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[3] ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْه أَمْرَ الدِّينِ والأُمَّةِ لِيَسُوسَ عِبَادَه، فَقَالَ عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[4] وإِنَّ رَسُولَ اللَّه (ص) كَانَ مُسَدَّداً مُوَفَّقاً مُؤَيَّداً بِرُوحِ الْقُدُسِ لَا يَزِلُّ ولَا يُخْطِئُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَسُوسُ بِه الْخَلْقَ فَتَأَدَّبَ بِآدَابِ اللَّه، ثُمَّ إِنَّ اللَّه عَزَّ وجَلَّ فَرَضَ الصَّلَاةَ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ فَأَضَافَ رَسُولُ اللَّه (ص) إِلَى الرَّكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ وإِلَى الْمَغْرِبِ رَكْعَةً فَصَارَتْ عَدِيلَ

= الأعظم (ص) وهو لا يقول إلا ما أمره الله تعالى به قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3 ـ 4]، وأما قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: 7]، فليس المراد منه مجيء الرسول بشيء من عند نفسه وبدون أخذه من الله، بل المراد منه وجوب أخذ ما جاء به الرسول المعلوم أنه من الله سبحانه، فكل ما جاء وأتى به النبي والأئمة من عترته صلوات الله عليهم أجمعين فهو مأخوذ من الله وإن لم يذكر في القرآن تفصيلاً. وعلى الجملة، فالنبي واسطة في الرسالة لا جاعل الأحكام والتكاليف ومقنن للقوانين». **نتائج الأفكار في نجاسة الكفار**، ص223. ويقول الشيخ السبحاني: «ليس لإنسان ـ حتى الرسول ـ حقّ التسنين والتشريع، وإنّما هو (ص) مبلّغ عن الله سبحانه. إنّ الوحي يحمل التشريع إلى النبي الأكرم وهو (ص) الموحى إليه وبموته انقطع الوحي وسدّ باب التشريع والتسنين، فليس للأمة إلّا الاجتهاد في ضوء الكتاب والسُّنّة، لا التشريع ولا التسنين، ومن رأى أنّ لغير الله سبحانه حقّ التسنين فمعنى ذلك عدم انقطاع الوحي». **الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف**، ج1، ص413.

(1) عقد الكليني باباً خاصاً في الكافي، يحمل عنوان «بَابُ التَّفْوِيضِ إِلَى رَسُولِ اللَّه (ص) وإِلَى الأَئِمَّةِ عليهم السلام فِي أَمْرِ الدِّينِ»، وأورد فيه عشرة أخبار، والظاهر أنّ بعض أخبار الباب لا ربط لها بتفويض أمر التشريع إليه، وفي دلالة بعضها الآخر على ذلك كلام، ودلالة بعضها جيدة كما سنذكر.

(2) في صحيحة زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جعفر عليه السلام قَالَ: «كَانَ الَّذِي فَرَضَ اللَّه عَلَى الْعِبَادِ مِنَ الصَّلَاةِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ وفِيهِنَّ الْقِرَاءَةُ ولَيْسَ فِيهِنَّ وَهْمٌ، يَعْنِي سَهْواً، فَزَادَ رَسُولُ اللَّه (ص) سَبْعاً وفِيهِنَّ الْوَهْمُ، ولَيْسَ فِيهِنَّ قِرَاءَةٌ». **الكافي**، ج3، ص272.

(3) سورة القلم، الآية 4.

(4) سورة الحشر، الآية 7.

الْفَرِيضَةِ، لَا يَجُوزُ تَرْكُهُنَّ إِلَّا فِي سَفَرٍ، وأَفْرَدَ الرَّكْعَةَ فِي الْمَغْرِبِ فَتَرَكَهَا قَائِمَةً فِي السَّفَرِ والْحَضَرِ فَأَجَازَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ لَه ذَلِكَ كُلَّه فَصَارَتِ الْفَرِيضَةُ سَبْعَ عَشْرَةَ رَكْعَةً، ثُمَّ سَنَّ رَسُولُ اللَّه (ص) النَّوَافِلَ أَرْبَعاً وثَلَاثِينَ رَكْعَةً مِثْلَيِ الْفَرِيضَةِ، فَأَجَازَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ لَه ذَلِكَ، والْفَرِيضَةُ والنَّافِلَةُ إِحْدَى وخَمْسُونَ رَكْعَةً مِنْهَا رَكْعَتَانِ بَعْدَ الْعَتَمَةِ جَالِساً تُعَدُّ بِرَكْعَةٍ مَكَانَ الْوَتْرِ وفَرَضَ اللَّه فِي السَّنَةِ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ وسَنَّ رَسُولُ اللَّه (ص) صَوْمَ شَعْبَانَ وثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي كُلِّ شَهْرٍ مِثْلَيِ الْفَرِيضَةِ فَأَجَازَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ لَه ذَلِكَ. وحَرَّمَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ الْخَمْرَ بِعَيْنِهَا وحَرَّمَ رَسُولُ اللَّه (ص) الْمُسْكِرَ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ فَأَجَازَ اللَّه لَه ذَلِكَ كُلَّه، وعَافَ رَسُولُ اللَّه (ص) أَشْيَاءَ وكَرِهَهَا ولَمْ يَنْه عَنْهَا نَهْيَ حَرَامٍ إِنَّمَا نَهَى عَنْهَا نَهْيَ إِعَافَةٍ وكَرَاهَةٍ ثُمَّ رَخَّصَ فِيهَا فَصَارَ الأَخْذُ بِرُخَصِه وَاجِباً عَلَى الْعِبَادِ كَوُجُوبِ مَا يَأْخُذُونَ بِنَهْيِه وعَزَائِمِه، ولَمْ يُرَخِّصْ لَهُمْ رَسُولُ اللَّه (ص) فِيمَا نَهَاهُمْ عَنْه نَهْيَ حَرَامٍ ولَا فِيمَا أَمَرَ به أَمْرَ فَرْضٍ لَازِمٍ فَكَثِيرُ الْمُسْكِرِ مِنَ الأَشْرِبَةِ نَهَاهُمْ عَنْه نَهْيَ حَرَامٍ لَمْ يُرَخِّصْ فِيه لأَحَدٍ ولَمْ يُرَخِّصْ رَسُولُ اللَّه (ص) لأَحَدٍ تَقْصِيرَ الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ ضَمَّهُمَا إِلَى مَا فَرَضَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ، بَلْ أَلْزَمَهُمْ ذَلِكَ إِلْزَاماً وَاجِباً لَمْ يُرَخِّصْ لأَحَدٍ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا لِلْمُسَافِرِ ولَيْسَ لأَحَدٍ أَنْ يُرَخِّصَ شَيْئاً مَا لَمْ يُرَخِّصْه رَسُولُ اللَّه (ص)، فَوَافَقَ أَمْرُ رَسُولِ اللَّه (ص) أَمْرَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ ونَهْيُه نَهْيَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ ووَجَبَ عَلَى الْعِبَادِ التَّسْلِيمُ لَه كَالتَّسْلِيمِ لِلَّه تَبَارَكَ وتَعَالَى»[1].

ولكنّ الإنصاف أنّ هذا الخبر وسواه لا دلالة فيه على المدعى من أنّ النبي (ص) قد فُوِّض إليه حق التشريع، ليأمر أو ينهى بما يراه صلاحاً، والوجه في ذلك أنّ المعتبرة المذكورة دلّت على أنّ الله تعالى قد أمضى وأجاز ما سنّه نبيّه (ص)، فيعود الحكم بعد إمضاء الله له تشريعاً إلهياً، ولو كان المراد بالتفويض إعطاءه حقّ التشريع لما احتاج الأمر إلى الإمضاء، وقد نبّه السيد الكلبيكاني (1993م) على ما ذكرناه[2]. ومما يشهد لما نقول أنّه قد ورد في بعض الأخبار أنّ عبد المطلب سنّ خمس سنن في الجاهلية وقد أمضاها الله تعالى له في الإسلام[3]، ومعلوم أنّ عبد المطلب ليس له حق التشريع. ولو أن البعض أراد تسمية هذا

---

(1) **الكافي**، ج1، ص267.

(2) قال (رحمه الله): «إن هذه الإضافة كانت بعد استدعائه من الله تعالى وقبوله سبحانه لذلك وليس ضم شيء بعد استدعاء ضمه من الله وقبوله وإمضائه، من باب جعل الأحكام وتشريعه من عند نفسه، وكون الأمر مفوضاً إليه، ولو كانت هذه الإضافة من قبل التفويض الواقعي لما احتاجت إلى إمضاء الله تعالى وإنفاذه، والحال أنه نص في بعض الروايات على إجازة الله لذلك». **نتائج الأفكار في نجاسة الكفار**، ص224.

(3) روى الصدوق قال: حدثنا أحمد بن الحسين القطان قال: أخبرنا أحمد بن محمد بن سعيد الكوفي قال: حدثنا علي بن الحسين بن علي بن الفضال عن أبيه، عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام =

الحقّ المعطى للنبي (ص) تشريعاً فلا مشاحة في الاصطلاح. وعلى أي حال تجدر الإشارة إلى أن ذلك لم يثبت لغير النبي (ص).

وعليه، وبملاحظة ما تقدم، فلا بدّ من حمل سائر روايات التفويض على ما ذكرناه، وهو ما فعله العلامة المجلسي (1111هـ)، فقد رأى أنّ تفويض الدين إليه (ص) يراد به هذا المعنى، أي إنّ ما فوِّض إليه (ص) هو مما ألهمه الله تعالى، ثم أجازه وأمضاه له بعد سنّه (ص) له، ولا يُراد أنه تعالى: «فوض إلى النبي والأئمة عليهم السلام عموماً أن يُحِلّوا ما شاؤوا ويحرّموا ما شاؤوا من غير وحي وإلهام، أو يغيروا ما أوحي إليهم بآرائهم، وهذا باطل لا يقول به عاقل»[(1)].

= «.. فكانت لعبد المطلب خمس من السنن أجراها الله عز وجل في الإسلام: حرّم نساء الآباء على الأبناء، وسنّ الدية في القتل مائة من الإبل، وكان يطوف بالبيت سبعة أشواط، ووجد كنزاً فأخرج منه الخمس، وسمّى زمزم حين حفرها سقاية الحاج». **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج1، ص190. قال الصدوق: حدثنا محمد بن علي ابن الشاه قال: حدثنا أبو حامد قال: حدثنا أبو يزيد قال: حدثنا محمد بن أحمد بن صالح التميمي، عن أبيه قال: حدثنا أنس بن محمد أبو مالك، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده، عن علي بن أبي طالب عليه السلام عن النبي (ص) أنه قال في وصيته له: «يا علي إن عبد المطلب سنّ في الجاهلية خمس سنن أجراها الله له في الإسلام: حرّم نساء الآباء على الأبناء فأنزل الله عز وجل: ﴿**وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ**﴾ [النساء: 22]، ووجد كنزاً فأخرج منه الخمس وتصدّق به، فأنزل الله عز وجل: ﴿**وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ**﴾ [الأنفال: 41] الآية، ولما حفر زمزم سماها سقاية الحاج، فأنزل الله ﴿**أَجَعَلۡتُمۡ سِقَايَةَ ٱلۡحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ كَمَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ**﴾ [التوبة: 19] الآية، وسنّ في القتل مائة من الإبل فأجرى الله عز وجل ذلك في الإسلام، ولم يكن للطواف عدد عند قريش فسنّ فيهم عبد المطلب سبعة أشواط، فأجرى الله ذلك في الإسلام. يا علي إن عبد المطلب كان لا يستقسم بالأزلام، ولا يعبد الأصنام، ولا يأكل ما ذبح على النصب، ويقول: أنا على دين أبي إبراهيم عليه السلام». **الخصال**، ص313، ورواه في كتاب **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص365.

(1) وإليك كلامه كاملاً، قال إن أخبار التفويض تحتمل وجهين: «**أحدهما**: أن يكون الله تعالى فوّض إلى النبي والأئمة عليهم السلام عموماً أن يحلوا ما شاؤوا ويحرّموا ما شاؤوا من غير وحي وإلهام أو يغيروا ما أوحي إليهم بآرائهم وهذا باطل لا يقول به عاقل، فإن النبي (ص) كان ينتظر الوحي أياماً كثيرة لجواب سائل ولا يجيبه من عنده، وقد قال تعالى: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ * إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ**﴾ [النجم: 3 ـ 4].
وثانيهما: أنه تعالى لما أكمل نبيه (ص) بحيث لم يكن يختار من الأمور شيئاً إلا ما يوافق الحق والصواب ولا يحل بباله ما يخالف مشيئته تعالى في كل باب فوّض إليه تعيين بعض الأمور كالزيادة في الصلاة وتعيين النوافل في الصلاة والصوم وطعمة الجد وغير ذلك مما مضى وسيأتي، إظهاراً لشرفه وكرامته عنده، ولم يكن أصل التعيين إلا بالوحي، ولم يكن الاختيار إلا بإلهام، ثم كان يؤكد ما اختاره (ص) بالوحي، ولا فساد في ذلك عقلاً وقد دلت النصوص المستفيضة عليه». **بحار الأنوار**، ج25، ص348.

وإن لم تقبل بعض روايات التفويض هذا الحمل فلا بدّ من حملها على محامل أخرى، ومنها ما ذكره بعض الفقهاء، قال: «وما ورد في الأخبار من التعبير بتفويض أمر الدين إلى النبي والأئمة عليهم السلام، فمعناه أنّهم حافظون لشؤون الدين وأمناء الله على حدود الله وحلاله وحرامه وأوامره ونواهيه، وإلا فهو مخالفٌ لصريح قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[1]»[2].

2. ثمرة الاختلاف في أنّ له أو ليس له حق التشريع

ربما يقال: ما دام أنّ المسلمين متفقون على حجيّة قول النبي (ص)، فلا ثمرة عمليّة لهذا الاختلاف في كونه (ص) يمتلك حق التشريع ولو جزئياً أو لا يمتلك ذلك. فالخلاف بين القوم نظري، وليس له أثرٌ عملي كبير.

باختصار: حيث إنّ قوله (ص) وكذلك فعله وتقريره حجة على كل حال، أقلنا إنه يمتلك حقَّ التشريع أو لا يمتلكه، تكون الثمرة العمليّة لهذا الخلاف غير ذات أهميّة، وإنّما ثمرته علميّة ونظريّة بحتة، وذلك لأنّ ما يردُ عنه (ص) في هذا المقام هو حجة ويجب على المسلمين امتثاله قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾.

ولكن ربما يجاب على ذلك: بأنّ الثمرة العمليّة لهذا الاختلاف موجودة ولو كانت جزئية، وذلك في موردين:

أولاً: ما قد يقال من أنّ ما صدر عن الله تعالى من تشريعات هي تشريعات تتسم بالدوام والثبات، على مرّ الزمان، بينما التشريعات التي تصدر عنه (ص) فهي قد تكون كذلك، وقد تكون أحكاماً تدبيريّة ظرفيّة، وسيأتي مزيد كلام ونقاش في هذه الثمرة.

ثانياً: إنّه حتى لو كان ما يصدر عنه (ص) هو من سنخ التشريعات الثابتة على مرّ الزمان، بيد أنّها لا ترقى ـ على الدوام ـ في قوّتها التشريعيّة إلى مستوى ما صدر عن الله تعالى من تشريعات، وذلك لأنّه وفقاً لاصطلاح خاصٍ تضمنته بعض الروايات، فإنّ ما شرّعه الله تعالى في كتابه هو الفريضة، وأمّا ما أوجبه النبي (ص)

---

(1) سورة النجم، الآيتان 3 ـ 4.

(2) **نتائج الأفكار**، ص225. أجل، قد يعترض على ما جاء في ذيل كلامه مما ظاهره أنّ روايات التفويض معارضة للآية المذكورة، ما يعني أنه يعتبرها دليلاً على نفي تفويض التشريع إليه (ص)، والاعتراض هو أنّ الحصر في الآية إضافي، بالقياس إلى النطق عن الهوى، وليس حصراً حقيقياً، ولذا سيأتي لاحقاً أنّ ثمة صنفاً ثالثاً لكلامه أو فعله (ص) ليس وحياً ولا هوى.

فيصطلح عليه بالسُّنة، والأول، أي ما شرعه الله تعالى لا يؤدى بالشك والوهم، بخلاف ما سنه النبي (ص)[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ما جاء من تشريع إلهي في الكتاب الكريم، له ميزته الخاصة، عما ورد من تشريع على لسانه (ص) في أخبار الآحاد، ليس لجهة قوته (قوة التشريع القرآني) التشريعية فحسب، بل لجهة قوته الإثباتية أيضاً، بمعنى أنّه ثابت ثبوتاً قطعياً ولا يرد فيه احتمال الخطأ والتحريف بالنقيصة أو الزيادة، بخلاف ما ورد عنه (ص) في السُّنة، فإنه لو كان من أخبار الآحاد ـ كما هو الغالب ـ فهو مما لا يعلم صدوره صدوراً قطعياً، ما يعطي الكتاب حاكميّة عليه، بمعنى أنّ ما جاء في الخبر لا بدّ ـ على المختار ـ أن يكون متوافقاً ومنسجماً ـ ولو انسجاماً روحياً ـ مع ما جاء في القرآن الكريم ليؤخذ به، ويكون حجة، ولا أقل من أنّه ـ أي ما جاء في الخبر ـ يتعيّن طرحه في حال كان مخالفاً للقرآن، بناءً على رأي مشهور الفقهاء.

3. التشريع العام والتطبيقي

وثمة نقطة يجدر التنبيه إليها، وهي أنه يستفاد من بعض العلماء ـ كالقرافي وابن عاشور ـ تقسيم تصرفه (ص) بالتشريع إلى قسمين:

القسم الأول: تصرفه بالتبليغ، ودوره هنا بيان التشريع العام، والذي يعدّ من أكثر الوظائف التصاقاً به بصفته رسولاً (ص)، قال تعالى: ﴿ مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ

(1) في صحيحة أخرى لزُرَارَةَ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الْفَرْضِ فِي الصَّلاَةِ، فَقَالَ: الْوَقْتُ والطَّهُورُ والْقِبْلَةُ والتَّوَجُّه والرُّكُوعُ والسُّجُودُ والدُّعَاءُ، قُلْتُ: مَا سِوَى ذَلِكَ؟ قَالَ: سُنَّةٌ فِي فَرِيضَةٍ». **الكافي**، ج3، ص272، وثمّة اصطلاح آخر مشهور في تفسير السُّنة، وهو ما يكون الأخذ به مستحباً، وإلى هذين الاستعمالين، يشير ما ورد في خبر السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عَنْ آبَائِه عليهم السلام قَالَ: قَالَ أمير المؤمنين عليه السلام: «السُّنَّةُ سُنَّتَانِ: سُنَّةٌ فِي فَرِيضَةٍ الأَخْذُ بِهَا هُدًى وتَرْكُهَا ضَلَالَةٌ، وسُنَّةٌ فِي غَيْرِ فَرِيضَةٍ الأَخْذُ بِهَا فَضِيلَةٌ وتَرْكُهَا إِلَى غَيْرِ خَطِيئَةٍ». **الكافي**، ج1، ص71. قوله: «إلى غير خطيئة»، أي ينتهي إلى غير خطيئة. **مرآة العقول**، ج1، ص233. وهذا المعنى مروي في كتب السُّنة، ففي المعجم الأوسط للطبراني بالإسناد إلى أبي هريرة قال: قال رسول الله (ص): «السُّنة سُنتان سُنّة في فريضة وسُنّة في غير فريضة، السُّنة التي في الفريضة أصلها في كتاب الله أَخْذُها هدى وتركها ضلالة، والسُّنة التي ليس أصلها في كتاب الله الأخذُ بها فضيلة وتركها ليس بخطيئة». **المعجم الأوسط**، ج4، ص215. وفي اصطلاح ثالث، فإنّ السُّنة تطلق على ما يقابل البدعة، «ويُراد بها (السُّنة) كل حكم يستند إلى أصول الشريعة، في مقابل البدعة، فإنّها تطلق على ما خالف أصول الشريعة ولم يوافق السُّنة». **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص115.

إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ﴾[2].

القسم الثاني: تصرفٌ بالفتيا، ودوره هنا هو بيان الحكم من خلال تطبيقه (ص) لقواعد التشريع العام وكلياته على مواردها[3].

وقد ذكرنا في التمهيد أنّ تطبيقه (ص) للقاعدة على مصاديقها أو للكبرى على صغرياتها هو حجّة، وفي قوة التشريع، لأنّه (ص) لا يجتهد في شرع الله تعالى[4] ولا يخطئ التطبيق، أجل، ثمّة ميزة لتطبيقاته (ص)، وهي أنّها تعدّ هادية للفقهاء في كيفيّة تطبيق الأصول على الفروع.

ثانياً: الإمام عليه السلام والتشريع

حول دور الأئمة من أهل البيت عليهم السلام في التشريع يمكن طرح عدة أسئلة تباعاً:

---

(1) سورة المائدة، الآية 99.

(2) سورة المائدة، الآية 67.

(3) مثلوا لذلك بما رواه أبو أمامة التيمي قال: «كنتُ رجلاً أكري في هذا الوجه (طريق الحج)، وكان أناس يقولون لي: إنه ليس لك حج؛ فلقيت ابن عمر فقلت: يا أبا عبد الرحمن إنّي رجل أكري في هذا الوجه، وإنّ أناساً يقولون لي: إنه ليس لك حج! فقال: ألست تحرم وتلبي وتطوف وتفيض من عرفات وترمي الجمار؟ قال: قلت: بلى، قال: فإنّ لك حجّاً، رجل أتى إلى رسول الله (ص) فسأله عن مثل ما سألتني عنه فسكت عنه رسول الله (ص) فلم يجبه حتى نزلت هذه الآية ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ [البقرة: 198] فأرسل إليه رسول الله (ص) وقرأ هذه الآية عليه وقال: لك حج»، رواه الحاكم، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه». **المستدرك**، ج1، ص449.

(4) نسب بعضهم إلى القرافي، أنه يقول: إن النبي (ص) في مقام الفتيا «يخبر عن مقتضى الدليل الراجح عنده». **التصرفات النبوية السياسية**، ص59، **والاجتهاد تأثيره وتأثره في فقهي المقاصد والواقع**، ص445. ولو كان ما نقلاه عنه صحيحاً لتوجه عليه الاعتراض بأن النبي (ص) لا يفتي في الدين من موقع الترجيح، كما يفعل المجتهدون، وإنما يفتي من موقع علمه بما هو الحقيقة ويرجع كل فرع إلى أصله، هذا ولكنّ الصحيح أنّ القرافي ليس ناظراً في كلامه إلى النبي (ص)، وإنما يتحدث عن المجتهدين، فهو يقول متحدثاً عن الفرق بين المجتهد المفتي والمجتهد الحاكم، أن المجتهد «في الفتيا يخبر عن مقتضى الدليل الراجح عنده، فهو كالمترجم عن الله تعالى، فيما وجده من الأدلة، كترجمان الحاكم يخبر الناس بما يجده في كلام الحاكم أو خطّه» هذا بالنسبة للمجتهد في الفتيا، وأما «في الحكم، ينشئ إلزاماً أو إطلاقاً للمحكوم عليه، بحسب ما يظهر له من الدليل الراجح، والسبب الواقع في تلك القضيّة الواقعة»، ويضيف: «فهو إذا أخبر الناس، أخبرهم بما حكم به هو، لأن الله عزّ وجلّ فوّض إليه ذلك، بما ورثه عن رسول الله (ص)، مما في قوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ [المائدة: 49]». انظر: «**الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**»، ص97. إن كلامه هذا واضح في أنه لا يتحدّث عن النبي (ص).

السؤال الأول: هل لهم عليهم السلام حقُّ التشريع أم لا؟

السؤال الثاني: هل ما يصدر عنهم عليهم السلام من أحكام مما لم يرد في كتاب الله تعالى وسنة نبيه (ص) هو أحكام شرعية أم إنه اجتهادات خاصة بهم؟

السؤال الثالث: إذا كان ما يصدر عنهم عليهم السلام هو أحكام شرعيّة وليس اجتهادات خاصة تخضع للخطأ والصواب، كيف نوفق بين ما ورد عنهم من أحكام وبيانات تشريعيّة قد لا يكون لها وجود في القرآن الكريم ولا في سنّة النبي (ص)، وبين ما دلّ من القرآن الكريم وغيره على ختم النبوة بوفاة النبي (ص) وإكمال الدين به (ص)؟

إنّ هذه الأسئلة مهمة وملحة، وأخال أنّها لم تنلْ حقّها من البحث التحقيقي، ولن يسعنا في هذه الدراسة إيفاؤها حقها من البحث، وإنما نتعرض لها بشكل مختصر ونطرح بعض الأفكار في هذا المقام على أمل التوفيق للتوسع في بحثها في مناسبة أخرى.

1. ليسوا مجتهدين ولا مشرعين

أما السؤال الأول، فقد اتضحت الإجابة عليه من فقرة سابقة، فإنه إذا لم يثبت للنبي (ص) نفسه حق التشريع ـ باستثناء ما تمّت الإشارة إليه من تفويض يعقبه الإمضاء الإلهي ـ فبالأولى أن لا يكون للأئمة عليهم السلام حق التشريع، وما ورد في بعض أخبار التفويض من أنّ أمر الدين مفوض إليهم عليهم السلام كما إلى النبي (ص)، فلا يراد به أن لهم أن يحللوا أو يحرموا، وإنما المقصود أنهم يبينون الحلال والحرام كما ذكر العلامة المجلسي[1]، وذلك من خلال علمهم المورث عن رسول الله (ص).

وأما السؤال الثاني، فالإجابة عليه، واضحة، فالشيعة متفقون على حجيّة قول الإمام المعصوم، وأنّه يمثّل الحقيقة الواقعيّة، وأنه لا يُخطئ في بيانها، لأنه ليس مجتهداً، وإنما ينهل من عين صافية تستقي من الوحي ولو بالواسطة، وقد ثبت ذلك ـ أعني حجيّة قولهم ومرجعيتهم العلمية بعد رسول الله (ص) ـ استناداً إلى ما أقاموه من الأدلة على ذلك[2]، وبالتالي فنحن ملزمون باتباعهم والأخذ بقولهم على كل حال ولا يجوز الرد عليهم.

وتعقيباً على السؤالين المذكورين نقول بكل تأكيد وحسم: إنّ الأئمة من أهل

(1) قال: «وعليه يحمل قولهم عليهم السلام: «نحن المحللون حلاله والمحرمون حرامه». أي بيانهما علينا، ويجب على الناس الرجوع فيهما إلينا». **بحار الأنوار**، ج25، ص349.

(2) من قبيل استدلالهم بآية التطهير وحديث الثقلين، وغير ذلك مما دلّ على كونهم الحجة على العباد مما هو مذكور في مصادرهم الكلامية.

البيت عليهم السلام هم تبعٌ لشريعة جدهم المصطفى (ص)[1]، وليس لديهم شرع آخر لم يبعث به (ص) ولا لهم صلاحية نسخ أو إلغاء شريعته الغراء، وهذا ينبغي أن يكون من البديهيات، وما ورد عنهم من أحكام، فهو مما تلقوه ـ بطريقة أو بأخرى ـ عنه (ص)، كما تنصّ على ذلك الأخبار الصحيحة والكثيرة الواردة عنهم: من قبيل الحديث الصحيح الذي رواه الكليني عن عَلِيّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ قُتَيْبَةَ قَالَ: «سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ مَسْأَلَةٍ فَأَجَابَه فِيهَا، فَقَالَ الرَّجُلُ: أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ كَذَا وكَذَا مَا يَكُونُ الْقَوْلُ فِيهَا؟ فَقَالَ لَه: **«مَه، مَا أَجَبْتُكَ فِيه مِنْ شَيْءٍ، فَهُوَ عَنْ رَسُولِ اللَّه (ص)، لَسْنَا مِنْ أَرَأَيْتَ فِي شَيْءٍ»**[2].

وفي حديث آخر، رواه الكليني بسنده عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «حَدِيثِي حَدِيثُ أَبِي، وحَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي، وحَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ، وحَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ، وحَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أمير المؤمنين عليه السلام، وحَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّه (ص)، وحَدِيثُ رَسُولِ اللَّه قَوْلُ اللَّه عَزَّ وجَلَّ»[3]. والخبر ضعيف السند بسهل بن زياد.

وروى الشيخ المفيد في الأمالي، قال أخبرني أبو القاسم جعفر بن محمد القمي (رحمه الله) قال: حدثنا سعد بن عبد الله[4]، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى قال: حدثني هارون بن مسلم، عن علي بن أسباط، عن سيف بن عميرة، عن عمرو بن شمر، عن جابر قال: «قلت لأبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام: إذا حدثتني بحديث فأسنده لي؟ فقال: حدثني أبي، عن جدي، عن رسول الله (ص)، عن جبرئيل عليه السلام، عن الله عز وجل، وكل ما أحدثك بهذا الإسناد. وقال: يا جابر لحديثٌ واحدٌ تأخذه عن صادقٍ خيرٌ لك من الدنيا وما فيها»[5].

إلى غير ذلك من الأخبار المروية في هذا الباب والتي تحمل المضمون المذكور.

---

(1) ما ذكره البعض من أنّ للأئمة عليهم السلام حق التشريع، واستدل عليه بإباحتهم حقهم في الخمس لشيعتهم، **الموسوعة الفقهية الميسرة**، ج1، ص432، يرده أنّ روايات التحليل لا دلالة لها بوجه على أنّ لهم حق التشريع، لأنَّ تحليلهم ـ كما احتمل العالم المذكور في كلامه ـ كاشف عن الإباحة الإلهية في المورد، على أنّه سيأتي لاحقاً أننا نرجح كون التحليل تدبيرياً وليس شرعياً.

(2) **الكافي**، ج1، ص58.

(3) المصدر نفسه، ج1 ص53.

(4) قال محقق كتاب الأمالي في الهامش: «الظاهر حصول سقط، والصواب: عن أبيه، عن سعد بن عبد الله. لأنه يروي عن سعد بواسطة أبيه أو أخيه».

(5) **الأمالي**، ص42، وعنه **وسائل الشيعة**، ج27، ص97، الحديث، 67، من الباب 67 من أبواب صفات القاضي.

2. كيف نوفق بين حجية قولهم عليهم السلام وبين إكمال الدين برسول الله (ص)؟!

بيد أنّ هذا القدر من البيان والتمثل بحقيقةِ تبعيتهم لشريعة النبي (ص) لا يجيب على السؤال الثالث المتقدم، ولا ينهي الكلام، لأنّه وبصرف النظر عن طريقة تلقيهم لعلومهم ومعارفهم، ولا سيما ما يتصل منها بالشريعة الإسلامية، فكيف نفسر أنّ ما ورد عنهم من أحكام لا نجد لكثيرٍ منه أصلاً في القرآن الكريم ولا في سنّة جدهم المصطفى (ص) بحسب ما وصلنا من كتب السيرة والأحاديث، مع أنّ الدين قد أكمل قبيل وفاته (ص)؟ فمن أين أتوا عليهم السلام بهذه المعارف؟ وما هو مصدرهم؟

قد يقال: ما دام أنّ الشيعة متفقون على حجيّة قول الإمام المعصوم، وأنّه يمثّل الحقيقة الواقعيّة، وأنه لا يُخطئ في بيانها، لأنه ليس مجتهداً، فلا حاجة للإجابة على السؤال الثالث، الذي يطرح إشكالية حول خلو القرآن وسنة النبي (ص) من كثير من الأحكام الواردة في روايات الأئمة عليهم السلام.

وتعليقنا على ذلك: أنّ الإجابة على هذه الإشكاليّة مهمّة، لأنّ العجز عن إيجاد تصور معقول ومقبول حول هذه الإشكالية قد يدفع إلى تقديم تفسير أو تصور آخر لمرجعيتهم العلميّة لا ينسجم مع التسالم المذكور حول كونهم يمتلكون موقعاً خاصاً في بيان أحكام الشريعة الواقعية.

ومن هنا نحتاج إلى إجابة مقنعة على السؤال المذكور، وفي الإجابة عليه يوجد اتجاهان مطروحان في كلمات أعلام الإمامية:

الاتجاه الأول: ينطلق أصحابه من الإقرار بأنّ ثمة أحكاماً ومفاهيم قد صدرت عنهم عليهم السلام مع كونها لم ترد في كتاب الله تعالى وفي سنة النبي (ص) المروية عنه، وبناءً عليه، ففي تفسير هذه الظاهرة وهي الجمع بين وجود هذه الأحكام الصادرة عنهم والتي لم يعرف وجودها في سنة جدهم (ص)، وبين الحقيقة المسلمة عند جميع المسلمين وهي أنّ الدين ـ عقيدة وشريعة ـ قد أُكمل على يديْ رسول الله (ص) وقبل وفاته، كما يدل عليه العديد من النصوص[1]، في الجمع بين هذا وذاك تطرح بعض النظريات، من أبرزها النظريتان التاليتان:

(1) وعلى رأسها: قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3]، وقد استدل غير واحد من الفقهاء بهذه الآية لإثبات كمال الشريعة في زمانه (ص). وفي صحيحة أَبِي حَمْزَةَ الثُّمَالِيِّ عَنْ أَبِي جعفر عليه السلام قَالَ: خَطَبَ رَسُولُ اللَّه (ص) فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ واللَّه مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ ويُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِه، ومَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ النَّارِ ويُبَاعِدُكُمْ مِنَ =

النظرية الأولى: إنّ إكمال الدين إنما يُراد به إكمالُه في مبادئه العامة، دون التفاصيل التشريعية، ومن هذه المبادئ: جعلُ الإمامة لأهل البيت عليهم السلام، وجعل الحجية لقولهم، وجعل بعض الأحكام مخزونة لديهم، وهي التي لم يبيّنها النبي (ص) لسبب أو لآخر. فجعل هذا الحق أو المقام لهم هو مما قد تمّ به الدين وكمُل، فلا يكون إعمالهم لهذا الحق منافياً لإكمال الدين. وقولهم المتقدم: «حديثي حديث أبي..» ـ لو صح ـ يمكن الاستشهاد به لهذه النظرية.

ولكن قد يقال: إنّ تماميّة هذه النظريّة رهنُ مساعدة أدلة إكمال الدين عليها، والحال أنّ تلك الأدلة ظاهرة بقيامه (ص) بإبلاغ الشريعة بقواعدها وتفاصيلها، بأصولها وفروعها. فقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[1]، ظاهر في الإكمال التام للدين، وليس الإكمال المتحقق بجعل مرجعية تشريعية أخرى تتمّ وتكمل ما لم يبينه النبي (ص)، وأوضح منه في الدلالة على اكتمال بيان الشريعة بقواعدها وفروعها في زمان النبي (ص) قوله (ص): «مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ ويُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِه، ومَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ النَّارِ ويُبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا وقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْه..». هذه من جهة ومن جهة أخرى، فإنّ هذه النظرية تعني أنّ الأئمة عليهم السلام قد أوكل إليهم أمر التفاصيل والفروع فحسب، دون بيان المبادئ الكلية، مع أنّ علماء الكلام والفقهاء الشيعة فيما يبدو لا يقبلون بذلك، فهم يؤمنون بحجيّة كل ما صدر عنهم ولو كان مصنفاً في عداد المبادئ والقواعد العامة.

النظريّة الثانية: أن يُقال إنّ الحكم الشرعي له أكثر من مرتبة[2]، وعمدتها مرتبتان: وهما: مرتبة الجعل والإنشاء وهو التشريع من قبل الله تعالى، وهناك مرتبة الفعلية، وهي مرحلة إبلاغ الحكم إلى الناس؛ والأحكام التي وردت عن الأئمة عليهم السلام هي كسائر أحكام الشريعة قد كان لها حظٌ من الوجود في زمن النبي (ص)، ولكنْ بعضها وهي أكثر الأحكام، انتقلت في زمنه (ص) من مرحلة الإنشاء إلى مرحلة الفعليّة، وهي الأحكام التي بيّنها

= الْجَنَّةِ إِلَّا وقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْه...». **الكافي**، ج2، ص74، وروى هذا المضمون الواقدي في **المغازي**، ج1، ص222، و**شرح نهج البلاغة** لابن أبي الحديد، ج14، ص233.

(1) سورة المائدة، الآية 3.

(2) أنهاها الأخوند الخراساني (1329هـ) إلى أربعة، وهي مرحلة الاقتضاء، وإدراك وجود المصلحة أو المفسدة، ومرحلة الإنشاء وهي مرحلة جعل القانون، ومرحلة الفعلية، وهي كون الحكم بحيث لو علم به لتنجّز، ومرحلة التنجز، وهي مرتبة الحكم بعد العلم به. راجع **كفاية الأصول**، ص258، وراجع **بداية الأصول في شرح كفاية الأصول**، ج3، ص72. ويرى البعض «أن المرتبة الأولى والأخيرة لم تكونا من مراتب الحكم، فإنّ الاقتضاء من مقدمات الحكم لا مراتبه، والتنجز من لوازمه لا مراتبه». **أنوار الهداية**، ج1، ص39. ولهذا فقد اختصر البعض هذه المراحل بمرحلتين، وهما مرحلتا الإنشاء والفعلية.

النبي (ص) وصدرت على لسانه، وبلّغها للأمة، وبعضها الآخر خرج في زمانه (ص) إلى مستوى مرحلة الإنشاء والتقنين، دون مرحلة الفعلية، فأودعت تلك الأحكام عند الأئمة عليهم السلام ليظهروها في الوقت المناسب، فما جرى بعد ذلك على يد الإمام عليه السلام أنه قد أماط اللثام عنها وأظهرها للناس[1]. فشرع الله تعالى تمّ إبرامُه بشكل أو بآخر قبيل وفاة النبي (ص) ولم يرحل عن هذه الدنيا إلا وقد اكتمل الشرع الحنيف، لكنْ أُخِّر البيانُ والتبليغُ بلحاظ بعض الأحكام لمصلحة معينة، كمصلحة التدرّج في البيان وعدم تحمّل الأمة لمثل هذا الحكم لثقلِه على النفوس أو لغير ذلك. وهذا ما طرحه بعض الفقهاء، تبريراً لتأخر ذكرِ خُمسِ أرباح المكاسب إلى زمن الأئمة المتأخرين[2]. وهكذا يغدو واضحاً أنّ الحاجة ماسّة لوجود شخص معصوم، ليتم إيداع هذا الحكم الاقتضائي لديه، ليبيّنه للناس بعد ذلك عندما

(1) يقول السيد الخميني (1989م): «إنّ الأحكام منقسمة إلى:
حكم إنشائي وهو ما لم ير الحاكم صلاحاً في إجرائه وإن كان نفس الحكم ذا صلاح كالأحكام المودعة عند صاحب الأمر الواصلة إليه من آبائه عليهم السلام، أو يرى صلاحاً في إجرائه ولكن أنشأ بصورة العموم والإطلاق ليُلْحِقَ به خصوصه وقيده هو نفسه أو وصيٌّ بعده.
وإلى **حكم فعلي** قد بُيِّن وأوضح بخصوصه وقيوده وآن وقت إجرائه وإنفاذه». **تهذيب الأصول**، تقرير الشيخ السبحاني، ج1، ص242.
وقال: «والذي نسميه حكماً إنشائياً أو شأنياً، هو ما حاز مرتبة الإنشاء والجعل سواء لم يعلن بينهم أصلاً حتى يأخذه الناس ويتم عليهم الحجة، لمصالح في إخفائها كالأحكام التي بقيت مخزونة لدى ولي العصر - عجل الله تعالى فرجه - ويكون وقت إجرائها زمان ظهوره لمصالح تقتضي العناية الإلهية كنجاسة بعض الطوايف المنتحلة بالإسلام وكفرهم، فهو حكم إنشائي في زماننا وإذا بلغ وقت إجرائه يصير فعلياً، أو أعلن بينهم ولكن بصورة العموم والإطلاق ليلحقه التقييد والتخصيص بعد، بدليل آخر كالأحكام الكلية التي تنشأ على الموضوعات ولا تبقى على ما هي عليها في مقام الإجراء، فالمطلقات والعمومات قبل ورود المقيدات والمخصصات أحكام إنشائية بالنسبة إلى موارد التقييد والتخصيص وإن كانت فعليات في غير هذه الموارد والذي نسميه حكماً فعلياً هو ما حاز مرتبة الإعلان وتم بيانه من قبل المولى بإيراد مخصصاته ومقيداته، وآن وقت إجرائه وحان موقع عمله، فحينئذٍ فقوله تعالى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: 1] بهذا العموم، حكم إنشائي وما بقي بعد التقييد أو التخصيص حكم فعلي». **تهذيب الأصول**، ج1، ص241.

(2) يقول الشيخ المنتظري (2009م): «لعلّ الحكم ثبت في عصر النبي (ص) بنحو الاقتضاء والإنشاء المحض، ولكن لما كان تنفيذه وإجراؤه موجباً للحرج بسبب الفقر النوعي أو لاستيحاش المسلمين منه لكونهم حديثي العهد بالإسلام، أو كونه (ص) مظنة للتهمة حيث إن الخمس كان بنفع شخصه وأهل بيته، فلأجل ذلك أخرت فعليته وتنفيذه إلى عصر الأئمة عليهم السلام وأحكام الإسلام تدريجية وربما أُخرت فعلية بعضها حتى إلى عصر ظهور الإمام المنتظر لعدم تحقق شرائطها قبل ذلك». **دراسات في ولاية الفقيه**، ج3، ص73.

يأتي وقت حاجته، فهذه المسؤولية لا تُناط بيد أشخاص لا يمتلكون العصمة لأنّها تتصل ببيان أحكام الشريعة ولو بالمستوى المذكور، وهذا قد يؤشر إليه ما ورد من أنّ النبي (ص) قد علّم الإمام علي عليه السلام ألفَ باب من العلم ينفتح له من كل باب ألف باب[1].

وقد يعترض على ما طُرح في هذه النظرية بأنه لا ينسجم مع ظاهر ما دل على أن مهمة بيان الشريعة برمتها هي من وظائف النبي (ص)، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2]، بل قد يقال: إنه لا ينسجم أيضاً مع ما دلّ على ختم الشريعة وإتمام الدين في زمانه، فإنه ظاهر في إكمالها بإيصالها للناس وإبلاغها للأمة، وليس بإيداعها أو بعضها عند الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، لتظهر بعد مرور قرن أو ينقص أو يزيد على وفاة المبعوث بالشريعة، وقد أشار إلى هذا الاعتراض بعض الفقهاء[3].

الاتجاه الثاني: وهو اتجاه ينكر ما افترضه السؤال من أنّ الأئمة عليهم السلام قد جاؤوا بأحكام لم ترد في السُّنة، ويؤكد ـ هذا الاتجاه ـ أنّ الشريعة قد تمّ تبليغها بأجمعها ـ بأصولها وفروعها ـ في زمنه (ص) ولم يغادر الدنيا حتى أكمل بيان الشريعة كاملة، وعليه، فما صدر عنهم عليهم السلام وتفردوا به من أحكام، مما لم يرد في الروايات مروياً عنه (ص) ولم نجده في كتب الحديث أو غيرها منسوباً إليه، ليس شيئاً جديداً لم يقله النبي (ص) أو لم يفعله أو لم يقرّه، بل هو مما قاله (ص) أو فعله أو أقرّه وأمضاه. والأئمة عليهم السلام كانوا ـ باستمرار ـ يجعلون أنفسهم تبعاً للكتاب والسُّنة، بل صرحوا بهذه التبعيّة[4]، وقد أعطوا

---

(1) انظر: **الكافي**، ج1، ص239، و292، 297، و**كنز العمال**، ج13، ص114.

(2) سورة النحل، الآية 44.

(3) يقول الإمام الخميني: «وكذا احتمال إيداع نوع الأحكام الواقعية لدى الأئمة عليهم السلام وإخفائها عن ساير الناس بعيد غايته، بل يمكن دعوى وضوح بطلانه، لأن ذلك مخالف لتبليغ الأحكام. ودعوى اقتضاء المصلحة ذلك مجازفة، فأية مصلحة تقتضي كون نوع الأحكام معطلة غير معمول بها؟! مضافاً إلى مخالفة ذلك لقوله (ص) في حجة الوداع: «**معاشر الناس ما من شيء يقرِّبكم من الجنة ويباعدكم من النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقرِّبكم من النار ويباعدكم من الجنة إلّا وقد نهيتكم عنه**»، والقول بأن إيداعها لدى أمير المؤمنين عليه السلام يكفي في رفع المنافاة كما ترى». **الرسائل**، ج2، ص26.

(4) في عيون الأخبار عن أبيه ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد جميعاً، عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن عبد الله المسمعي، عن أحمد بن الحسن الميثمي أنه سأل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه، وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله (ص) في الشيء الواحد، فقال عليه السلام: «إنّ الله حرم حراماً، وأحل حلالاً، وفرض فرائض، فما جاء في تحليل ما حرّم الله، أو في تحريم ما أحلّ الله أو دفع فريضة في كتاب الله رسمها بيّنٌ قائم بلا ناسخ نسخ ذلك، فذلك ما لا يسع الأخذ به، لأنّ رسول الله (ص) لم يكن ليحرم ما أحلّ الله، ولا ليحلل ما حرّم الله ولا ليغيّر فرائض الله وأحكامه، كان في ذلك كله متبعاً مسلماً مؤدياً عن الله، وذلك قول الله: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ =

معياراً في تمييز الأحاديث المروية عنهم ومعرفة ما هو صادرٌ حقاً مما هو مكذوب عليهم، والمعيار هو عرضها على الكتاب والسُّنة، والأخذ بما وافقهما وطرح ما خالفهما. إنّ هذا في الوقت الذي يعدّ معياراً لتحديد الصادر عنهم من غيره، فهو يعبّر ـ أيضاً ـ عن انقيادهم لما جاء في الكتاب وثابت السُّنة.

ولكنّ السؤال هنا كيف وصلت هذه الأحكام إليهم دون سواهم؟ وكيف انفردوا بنقلها دون سواهم ما دام أن تبليغ الأحكام قد تمّ في عهده (ص)؟

يمكن أن يُجاب على ذلك بأنّ ما تفردوا بنقلِه من أحكام هو مما ضاع من تراثه (ص)،

= [الأحقاف: 9]، فكان (ص) متبعاً لله، مؤدياً عن الله ما أمره به من تبليغ الرسالة، قلت: فإنّه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله (ص) مما ليس في الكتاب، وهو في السُّنة، ثم يرد خلافه، فقال: كذلك قد نهى رسول الله (ص) عن أشياء، نهي حرام فوافق في ذلك نهيه نهي الله، وأمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجباً لازماً كعدل فرائض الله، فوافق في ذلك أمره أمر الله، فما جاء في النهي عن رسول الله (ص) نهي حرام ثم جاء خلافه لم يسغ استعمال ذلك، وكذلك فيما أمر به، لأنا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله (ص) ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله (ص) إلّا لعلّة خوف ضرورة، فأمّا أن نستحل ما حرّم رسول الله (ص) أو نحرّم ما استحلّ رسول الله (ص) فلا يكون ذلك أبداً، **لأنا تابعون لرسول الله (ص) مسلمون له، كما كان رسول الله (ص) تابعاً لأمر ربه، مسلماً له،** وقال الله عز وجل: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾[الحشر: 7] وإنّ الله نهى عن أشياء ليس نهي حرام، بل إعافة وكراهة، وأمر بأشياء ليس بأمر فرض ولا واجب، بل أمر فضل ورجحان في الدين، ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول، فما كان عن رسول الله (ص) نهي إعافة، أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخصة فيه، إذا ورد عليكم عنا الخبر فيه باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره، وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما، يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بأيهما شئت وأحببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله (ص) والرد إليه وإلينا، وكان تارك ذلك من باب العناد والإنكار وترك التسليم لرسول الله (ص) مشركاً بالله العظيم، فما ورد عليكم في خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله (ص)، فما كان في السُّنة موجوداً منهياً عنه نهي حرام، ومأموراً به عن رسول الله (ص) أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله (ص) وأمره، وما كان في السُّنة نهي إعافة أو كراهة، ثم كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله (ص) وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله (ص)، وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا». **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج2، ص24، وعنه **وسائل الشيعة**، ج27، ص115، الحديث 21، من الباب 9، من أبواب صفات القاضي، والخبر كما يصلح لإثبات تبعيتهم للكتاب والسُّنة فهو يصلح لإثبات أن المشرّع هو الله دون رسوله، إلا في موارد أمضاها الله لنبيّه (ص).

بسبب عدم عناية الصحابة بكتابة كلامه (ص)، وحفظ أحاديثه، كما يظهر من كلام بعضهم[1]، ناهيك عن دور المنع من تدوين الحديث[2] لفترة طويلة في ضياع تراثه (ص)، بينما حرص الأئمة عليهم السلام على العناية بهذا التراث حرصاً شديداً وبالغاً، بدءاً من الإمام علي عليه السلام وكذا السيدة الزهراء عليها السلام[3]، وقد اختصوا عليهم السلام بعلوم ومعارف قلّ أن يوجد لها نظير عند غيرهم. وإنّ قرب[4] علي عليه السلام من رسول الله (ص) وتلمذه على يديه ومناجاته

---

(1) منها: «ما روي عن عبد الله بن عمرو قال: كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله (ص)، أريد حفظه، فنهتني قريش وقالوا: تكتب كل شيء سمعته من رسول الله (ص)، ورسول الله (ص) بشر يتكلم في الغضب والرضاء! فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله (ص) فأومأ بإصبعه إلى فيه، وقال: اكتبْ، فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق». **سنن الدارمي**، ج1، ص125، و**سنن أبي داود**، ج2، ص176، و**مسند أحمد**، ج3، ص163، و**المستدرك** للحاكم، ج1، ص106.

(2) روى يحيى بن جعدة أن عمر بن الخطاب أراد أن يكتب السُّنة، ثم بدا له أن لا يكتبها ؛ ثم كتب في الأمصار « من كان عنده منها شيء فليمحه». **تقييد العلم**، ص52، و**جامع بيان العلم وفضله**، ج1، ص65. وعن عروة أن عمر بن الخطاب أراد أن يكتب السنن، فاستشار أصحاب رسول الله (ص) في ذلك، فأشاروا عليه أن يكتبها، فطفق يستخير الله فيها شهراً، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله [له] فقال: إني كنت أريد أن أكتب السنن، وإني ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً، فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء أبداً». **المصنف** لعبد الرزاق الصنعاني، ج11، ص258، و**جامع بيان العلم وفضله** لابن عبد البر، ج1، ص64، «وروى ابن سعد في الطبقات الكبرى عن عبد الله بن العلاء قال: سألت القاسم يملي علي أحاديث، فقال: إن الأحاديث كثرت على عهد عمر بن الخطاب فأنشد الناس أن يأتوه بها فلما أتوه بها أمر بتحريقها ثم قال: مثناة كمثناة أهل الكتاب؛ قال: فمنعني القاسم يومئذ أن أكتب حديثاً». **الطبقات الكبرى**، ج5، ص188، و**سير أعلام النبلاء**، ج5، ص59، وحول الآثار السلبية لسياسة منع تدوين الحديث على التشريع الإسلامي راجع: **تاريخ الفقه الجعفري** للسيد هاشم معروف الحسني، ص135، وما بعدها.

(3) في بعض الروايات أن فاطمة عليها السلام ساوت بين صحيفة خاصة فيها أحاديث عن رسول الله (ص)، وبين ولديها الحسن والحسين عليهما السلام، فقد روى الطبري في دلائل الإمامة بسنده عن ابن مسعود، قال: «جاء رجل إلى فاطمة عليها السلام فقال: يا ابنة رسول الله، هل ترك رسول الله (ص) عندك شيئاً: تطرفينه. فقالت: يا جارية، هات تلك الحريرة. فطلبتها فلم تجدها، فقالت: ويحك اطلبيها، فإنها تعدل عندي حسناً وحسيناً. فطلبتها فإذا هي قد قممتها في قمامتها، فإذا فيها: قال محمد النبي (ص): «ليس من المؤمنين من لم يأمن جاره بوائقه..». **دلائل الإمامة**، ص66.

(4) فقد جاء في الخطبة القاصعة: «قَدْ عَلِمْتُمْ مَوْضِعِي مِنْ رَسُولِ اللَّه (ص)، بِالْقَرَابَةِ الْقَرِيبَةِ والْمَنْزِلَةِ الْخَصِيصَةِ، وَضَعَنِي فِي حِجْرِه وأَنَا وَلَدٌ يَضُمُّنِي إِلَى صَدْرِه، ويَكْنُفُنِي فِي فِرَاشِه، ويُمِسُّنِي جَسَدَه، ويُشِمُّنِي عَرْفَه، وكَانَ يَمْضَغُ الشَّيْءَ ثُمَّ يُلْقِمُنِيه، ومَا وَجَدَ لِي كَذْبَةً فِي قَوْلٍ ولَا خَطْلَةً فِي فِعْلٍ، ولَقَدْ قَرَنَ اللَّه بِه (ص)، مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطِيماً أَعْظَمَ مَلَكٍ مِنْ مَلَائِكَتِه، يَسْلُكُ بِه طَرِيقَ الْمَكَارِمِ، ومَحَاسِنَ أَخْلَاقِ الْعَالَمِ لَيْلَه ونَهَارَه، ولَقَدْ كُنْتُ أَتَّبِعُه اتِّبَاعَ الْفَصِيلِ أَثَرَ أُمِّه، يَرْفَعُ لِي فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ أَخْلَاقِه عَلَماً، ويَأْمُرُنِي بِالِاقْتِدَاءِ بِه، ولَقَدْ كَانَ يُجَاوِرُ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِحِرَاءَ، فَأَرَاه ولَا يَرَاه غَيْرِي ـ ولَمْ يَجْمَعْ بَيْتٌ وَاحِدٌ =

المستمرة له، معروفة ومشهورة، حتى أنّه عليه السلام باع درعه وتصدّق بثمنه ليتسنى له الخلوة برسول الله (ص) والاستماع إلى حديثه بعد أن نزلت آية النهي عن مناجاة الرسول (ص) إلا إذا دفع المناجي صدقة، وهو الأمر الذي لم يفعله غيره، فكان عليه السلام الوحيد الذي عمل بهذه الآية قبل أن تنسخ[1]، كما أنّ أخذه العلم من رسول الله (ص)، ليس موضع تشكيك من أحد، وقد كان لدى بعض الأئمة عليهم السلام ـ كما تذكر بعض الأخبار ـ كتابٌ بخط علي وإملاء رسول الله (ص)[2]، ولذا كان من الطبيعي أن يشكل عليه السلام مرجعيّة علميّة للأمة بعد وفاته (ص)، قال بعض الأعلام: «إنّ رسول الله (ص)، وإنْ بلَّغ جميع الأحكام الكليّة على الأمة، لكنْ لما لم يكن دواعي الحفظ في صدر الشريعة وأول بدء الإسلام قوية لم يضبط جميعها بخصوصياتها إلا من هو بطانته وأهل بيته، ولم يكن في الأمة من هو أشد اهتماماً وأقوى ضبطاً من أمير المؤمنين عليه السلام، فهو لشدة اهتمامه ضبط جميع الأحكام وتمام خصوصيات الكتاب الإلهي تفسيرها وتأويلها وما كانت دخيلة في فهم آيات الكتاب وضوابط السنن النبوية، ولعلّ القرآن الَّذي جمعه عليه السلام وأراد تبليغه على الناس بعد رسول الله هو القرآن الكريم مع جميع الخصوصيات الدخيلة في فهمه المضبوطة عنده بتعليم رسول الله. وبالجملة إنّ رسول الله وإنْ بلّغ الأحكام حتى أرش الخدش على الأمة، لكن من

= يَوْمَئِذٍ فِي الإِسْلَامِ، غَيْرَ رَسُولِ اللَّه (ص) وخَدِيجَةَ وأَنَا ثَالِثُهُمَا، أَرَى نُورَ الْوَحْيِ والرِّسَالَةِ وأَشُمُّ رِيحَ النُّبُوَّةِ، ولَقَدْ سَمِعْتُ رَنَّةَ الشَّيْطَانِ حِينَ نَزَلَ الْوَحْيُ عَلَيْه (ص)، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّه مَا هَذِه الرَّنَّةُ؟ فَقَالَ: هَذَا الشَّيْطَانُ قَدْ أَيِسَ مِنْ عِبَادَتِه، إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وتَرَى مَا أَرَى، إِلَّا أَنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيٍّ ولَكِنَّكَ لَوَزِيرٌ، وإِنَّكَ لَعَلَى خَيْرٍ». **نهج البلاغة**، ج2، ص157.

(1) روى الحاكم بإسناده عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: «قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: قال رسول الله (ص): إن في كتاب الله لآية ما عمل بها أحد ولا يعمل بها أحد بعدي آية النجوى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗۚ﴾ [المجادلة: 12] الآية، قال: كان عندي دينار فبعته بعشرة دراهم فناجيت النبي (ص)، فكنت كلما ناجيت النبي (ص) قدمت بين يدي نجواي درهماً ثم نسخت فلم يعمل بها أحد فنزلت: ﴿ءَأَشۡفَقۡتُمۡ أَن تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَٰتٖۚ﴾ [المجادلة: 13] الآية»، وأضاف: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه». انظر: **المستدرك**، ج2، ص482.

(2) في صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: «نَشَرَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام صَحِيفَةً، فَأَوَّلُ مَا تَلَقَّانِي فِيهَا ابْنُ أَخٍ وجَدٌّ الْمَالُ بَيْنَهُمَا نِصْفَانِ، فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ الْقُضَاةَ عِنْدَنَا لَا يَقْضُونَ لِابْنِ الأَخِ مَعَ الْجَدِّ بِشَيْءٍ، فَقَالَ: إِنَّ هَذَا الْكِتَابَ خَطُّ عَلِيٍّ عليه السلام وإِمْلَاءُ رَسُولِ اللَّه (ص)». **الكافي**، ج7، ص112. وروى الحميري في «قرب الإسناد»، بسنده عن ظريف بن ناصح قال: «كنت مع الحسين بن زيد ومعه ابنه علي، إذ مر بنا أبو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عليه ثم جاز فقلت: جعلت فداك، يعرف موسى قائم آل محمد ؟ قال: فقال لي: إن يكن أحد يعرفه فهو. ثم قال: وكيف لا يعرفه وعنده خط علي بن أبي طالب عليه السلام وإملاء رسول الله (ص)..». **قرب الإسناد**، ص317.

لم يفت منه شيء من الأحكام وضبط جميعها كتاباً وسنة هو أمير المؤمنين عليه السلام في حين فات من القوم كثير منها لقلة اهتمامهم بذلك ويدل على ما ذكر بعض الروايات»[1].

وترجيح هذا الاتجاه مبني على أنّ ما دلّ على إبلاغ الشريعة بتمامها وإكمال بيانها في زمانه (ص)، ظاهر في الإبلاغ الفعلي وليس الشأني، والتفصيلي وليس الإجمالي، وهذا لا ينسجم مع الاتجاه الأول، الذي لم يقدم طرحاً متماسكاً وخالياً من الإشكال، وعليه فيتعين الأخذ بالاتجاه الثاني.

ويؤيد ذلك ـ بالإضافة إلى ما تقدم ـ ما ورد عن الأئمة عليهم السلام في الأخبار المستفيضة، والتي هي بلسان: «**لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا (ص)، فإنّا إذا حدثنا قلنا: قال الله عز وجل، وقال رسول الله (ص)**»[2]، فهذا الخبر يدلّ على أنّهم عليهم السلام لم يقولوا شيئاً لم يردْ فعلاً في كتاب الله تعالى أو في سُنّة نبيه (ص)، بل كل ما ورد عنهم هو مما قاله أو أقرّه جدهم المصطفى (ص).

وطبيعي أنّ هذا الاتجاه يحفظ للأئمة من أهل البيت عليهم السلام مكانتهم ومرجعيتهم العلميّة، والتي تجعلهم أعلى وأرفع من أن يكونوا مجرد فقهاء ومجتهدين، بل حججٌ لله تعالى على العباد، وأمناء على بيان حقائق الدين التي تعرضت للتشويه أو التعتيم، وبذلك يكونون عدلاء القرآن الكريم، كما نصّ عليه حديث الثقلين ويكون التمسك بهم عاصماً من الضلالة.

قد يقال: إنّ دعوى كون كلّ ما ذكر في كلامهم عليهم السلام وروي عنهم هو مما قاله رسول الله (ص) بيد أنّه ضاع بصورة أو بأخرى واختص أهل بيته عليهم السلام بحفظه ومعرفته، غير تامة، ولا يبعد القول: إنّ المتأمل في الأخبار التي تحكي ما صدر عنهم عليهم السلام وما صدر عن جدهم رسول الله (ص) يحصل له العلم الإجمالي وربما التفصيلي في بعض الحالات بصدور شيء عنهم لم يرد في سنّة النبي (ص) ولم يتحدث عنه، وبالتالي فلا نستطيع ردّه لكونه مما لم يرد عنه (ص)، وذلك لأننا مأمورون باتباعهم، والأخذ بما ورد عنهم عليهم السلام مما هو منسجم في الروح مع المبادئ العامة التي جاءت في الكتاب والسُّنة النبوية.

---

(1) **الرسائل**، للإمام الخميني، ج2، ص27. أقول: والظاهر أنّ ما طرحه هنا، أي في رسالته في التعادل والتراجيح يعدّ رجوعاً عما ذكره في تعليقته على الكفاية أو في تقريرات درسه، مما تقدم نقله في حواشٍ سابقة، حيث ظاهره هناك أنّ ثمة أحكاماً لم تخرج عن رتبة الإنشاء ولذا لم يبلغها النبي (ص)، وأخّر بيانها إلى زمن الحجة (عجل الله فرجه) أو غيره.

(2) **اختيار معرفة الرجال**، ج2، ص489.

ويمكن أن يجاب:

أولاً: لا ينبغي إنكار أن بعض سنته وتعاليم دينه (ص) قد ضاع ـ كما قلنا ـ في خضمِّ مساعي منع التدوين، وانتشار حالة الكذب على رسول الله (ص) وبثّ الإسرائيليات في أوساط المسلمين، الأمر الذي خلق إرباكاً وتشويشاً وضياعاً للسُّنة الصحيحة، وهنا يبرز دور الأئمة عليهم السلام في بيان ما ضاع من السُّنة، وغربلة صحيحها من سقيمها.

ثانياً: إنّ ما صدر عنهم ليس بالضرورة أن يكون هو بيان عين ما صدر عن النبي (ص) أو قاله بالنص، بل قد يكون قاله بالروح، أو كان فيه إجمال من بعض الجهات، ومهمة الإمام عليه السلام في هذه الحالة رفع الإجمال، وتحديد مرامي كلامه (ص) ومغازيه، وبيان جهة الصدور، وأنّ كلامه (ص) صادر على نحو التشريع أو على نحو التدبير، أو غير ذلك مما يجعل الرجوع إليهم ضرورياً في معرفة الكتاب والسُّنة[1]، كما سيأتي ذكر نماذج تثبت اضطلاعهم عليهم السلام بذلك.

نكتفي بهذا القدر من البيان حول علاقة الأئمة عليهم السلام بالتشريع، تاركين التفصيل في بحث هذا الموضوع إلى مجال آخر.

ثالثاً: ماذا عن الفراغ التشريعي الواقعي؟

ومن الأسئلة الملحة في هذا المقام، أنّ الأحكام الشرعيّة الصادرة عنه (ص): هل هي شاملة ومستوعبة لكل الموضوعات، بحيث إنه ما من واقعة وما من قضيّة وما من موضوع إلا وله في الشريعة حكم، أم أنّ الأمر ليس كذلك؟

المعروف عند الفقهاء، وعليه بنوا المنظومة الفقهية التي بين أيدينا، أنّ الشريعة شاملة لكل ذلك وأنه ليس ثمة فراغ تشريعي واقعي[2]، ويستندون في ذلك إلى جملة من الأدلة والشواهد، منها ما ورد في الحديث المعروف «**ما من واقعة إلا ولها في الإسلام حكم حتى أرش الخدش**»، ومنها السيرة العملية للنبي (ص) والأئمة من أهل بيته عليهم السلام، فإنّهم كانوا يُقدمون إجابات على كل ما يُسألون عنه من قضايا الحياة فضلاً عن شؤون الدين، ومنها الارتكاز المتشرعي، فقد كان

---

(1) قال الإمام الخميني: «إن الأئمة عليهم السلام لامتيازهم الذاتي من ساير الناس في فهم الكتاب والسُّنة بعد امتيازهم منهم في ساير الكمالات فهموا جميع التفريعات المتفرعة على الأصول الكلية التي شرعها رسول الله (ص) ونزل بها الكتاب الإلهي ففتح لهم من كل باب فتحه رسول الله (ص) للأمة ألف باب حين كون غيرهم قاصرين، فعلم الكتاب والسُّنة وما يتفرع عليهما من شعب العلم ونكت التنزيل موروث لهم خلفاً عن سلف». **الرسائل**، ج2، ص27.

(2) نعم هناك فراغ سيأتي الحديث عنه، وهو فراغ يُراد به عدم ملء منطقة كبيرة بأحكام إلزامية.

المتشرعة من أتباعهم عليهم السلام يُراجعونهم في هذا الشأن مراجعة من يعتقد أنّ الشريعة لديها جواب عن كل مسألة من المسائل، إلى غير ذلك من الوجوه المذكورة.

وأعتقد أنّ البحث في صحة هذه الدعوى حول عموميّة الشريعة بأحكامها لكل الوقائع هو بحث مشروع وقد يكون ضرورياً وليس مقفلاً على التفكير. وبالإمكان أن يتبنى الفقيه أو الباحث رأياً مُغايراً للمشهور ومفاده التفصيل بين مجموعة من الحقول التي وردت فيها النصوص عن صاحب الشريعة، ففي حقل العباديّات وما هو قريب منها، فإن التشريع قد ملأ هذه الدائرة وتمت تغطيتها بأحكام شرعية، وأما في القضايا النظاميّة على سبيل المثال (ما يتصل بقضايا التنظيم المدُني بشكلٍ عام) فهذه الدائرة يُمكن القول إنّ الشريعة لم تملأها بأحكامٍ تشريعية نهائية، وإنما صدرت فيها مجموعة من التوجيهات والتدبيرات من النبي (ص) أو الأئمة عليهم السلام، وهذه التدبيرات صدرت عنه (ص) بصفته القيادية الحكومية لا بصفته مُبلّغاً لشرع الله. وليس ثمة ما يمنع أن نقول: إنّ ما يصدُر عنه في هذه الدائرة من أحكام تدبيرية هو ليس أحكاماً صادرة في طول الأحكام التشريعيّة كما يفترض الفقهاء والأصوليون، حيث إنّهم يرون أن الأحكام التدبيرية تصدر في منطقة مملوءة مسبقاً بأحكام تشريعية، سواء كانت أحكاماً ترخيصيّة غير إلزاميّة، أو كانت إلزامية ورأى الحاكم مصلحةً أهم منها وتستدعي تغييرها، وسيأتي مزيد بيان لذلك في المحور الثاني.

وإذا تمّ تبني هذه النظرية وتمّ إقامة الدليل عليها، فلن يعجزنا تفسير ما صدر عن النبي (ص) والأئمة عليهم السلام من بيان كل ما كانوا يُسألون عنه، فإنّ تصديهم لذلك لا ينحصر بصفتهم التشريعية، ربما كان بصفتهم التدبيرية أو بصفتهم الخبروية، ويكون مبنياً على وجود فراغ تشريعي حقيقي في هذه الدائرة.

ومما يؤيّد هذه النظرية ما جاء في حديث أبي الدرداء عن رسول الله (ص): «**ما أحلّ الله في كتابه فهو حلال وما حرّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً، ثم تلا: وما كان ربك نسياً**»[1]، وعن ابن عباس، قال: كان أهل الجاهليّة يأكلون أشياء ويتركون أشياء تقذراً، فبعث الله تعالى نبيه، وأنزل كتابه، وأحلّ حلاله، وحرّم حرامه، فما أحل فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، وتلا: ﴿ **قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا** ﴾[2] إلى آخر الآية»[3].

---

(1) **مجمع الزوائد**، ج1، ص171.

(2) سورة الأنعام، الآية 145.

(3) **سنن أبي داود**، ج2، ص208، و**المستدرك** للنيسابوري، ج2، ص317، وقد صححه، ومروي نحوه عن صحابة آخرين.

وهـذا المعنى مـروي في مصادر الشيعة، فقد روى الـصـدوق: «وخطب أمير المؤمنين عليه السلام الناس فقال: «إنّ الله تبارك وتعالى حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها، وسكت عن أشياء، لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تكلفوها، رحمةً من الله لكم فاقبلوها..»[1].

فإنّ الحديث ـ لو تمّ سنداً وأمكن الوثوق به ـ يشكل دليلاً على وجود فراغ تشريعي حقيقي لم يملأه الشارع بأي حكم تحليلاً وتحريماً، لأنه يتحدث عن سكوت الله عن حكم بعض الأشياء، والسكوت يعني عدم وجود حكم في الواقعة.

وأعاود التأكيد على أنّ هذه المسألة وما سبقها بحاجة إلى بذل مزيد من البحث والمدارسة، وإننا إذ نطرحها هنا فبهدف فتح باب النقاش فيها[2].

تمدّد البُعد التشريعي على حساب غيره

وثمّة ملاحظة يجدر بنا التنبيه عليها، وهي أنّ البعد التشريعي في شخصيّة النبي (ص) قد احتلّ مساحةً أكبر من حجمه الواقعي، فتمدد في كلمات الفقهاء على حساب الأبعاد الأخرى الآتية، وعلى رأسها البعد التدبيري الذي تمّ إغفاله في كتاباتهم وكلماتهم إلى حدٍّ كبير، بل ربما لم يُلتفت إليه في كلمات البعض، ليصار إلى قراءة معظم الأقوال أو الأفعال الصادرة عن النبي (ص) أو الإمام عليه السلام باعتبارها تمثّل أحكاماً تشريعية دائميّة تتسم بالإطلاق الأزماني، وهذا الأمر قد كان له انعكاس كبير على الفقه الإسلامي، وأثّر سلباً على الحيوية الاجتهادية بشكل ملحوظ لدى كافة المذاهب الإسلامية.

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص75.

(2) وتجدر الإشارة إلى أنه صدر للشيخ حيدر حب الله كتاب يعالج هذه الإشكالية بشمولية وعمق.

المقام الثاني: تصرفه بالتشريع الخاص

أولاً: مناشئ محدودية الحكم
ثانياً: التشريع المختص بفرد معيّن
ثالثاً: التشريع في الزمان والمكان الخاصين
رابعاً: دخل الزمان في أحكام وموضوعات شرعية أخرى

عرفت في المقام الأول أنّ الوظيفة الأهم للرسل، وعلى رأسهم سيدنا رسول الله وخاتم النبيين (ص) هي بيان شرع الله تعالى، وأنّ البعد التشريعي هو بعد أساسي في شخصيته، لكن السؤال الذي نريد تركيز النظر عليه في المقام: هل إنّ للزمان والمكان دوراً في عمليات التشريع أم إنّ ثمّة تشريعات خاصة وظرفية؟

بعبارة أخرى: إن ما تقدم في المقام الأول، هو الحديث عن التشريع العام الذي يملك إطلاقاً أزمانياً ومكانياً، وما نروم الحديث عنه في المقام الثاني هو بيان التشريع الخاص والمحدود بزمان أو مكان خاصين أو بأفراد معينين.

أولاً: مناشئ محدودية الحكم

وغير خافٍ أنّ هذه المسألة هي ذات أهميّة خاصة، وتحتاج إلى دراسة وقراءة متأنية، بما يساعد على معرفة أبعاد النص الديني وحدود حجيته، وملاحظة ما إذا كان عابراً للزمان والمكان على الدوام، أو أنّه في بعض الأحيان يكون خطاباً تاريخياً مرحلياً ناظراً فقط إلى معالجة واقع معيّن تُبتلى به الأمة أثناء صدوره، كما أنّه في حالات أخرى يمتلك امتداداً إلى مستقبل أجيال الأمة أيضاً.

من حيث المبدأ يمكن ـ افتراضاً ـ القول: إنّ النص الديني يمكن تصنيفه إلى صنفين:

الأول: النصّ الذي لا تحكمه الظروف التاريخيّة، لأنّه يعطي حكماً باقياً ومستمراً ما بقي الإنسان.

الثاني: النصّ الذي يصدر لمعالجة مشكلة لها ظروفها الخاصة، فهو محدد بزمان أو مكان خاصين، أو فرد بعينه، ولا يملك امتداداً خارج ذلك.

وظرفية أو محدودية الحكم في الزمان والمكان أو الأفراد، لها أكثر من منشأ:

1. أن يكون الحكم صادراً على نهج القضيّة الخارجيّة لا الحقيقيّة.
2. محدودية ملاكه أو موضوعه بزمان أو مكان خاصين، أو بفرد بعينه، بمعنى أن يكون الزمان الخاص أو المكان الخاص أو الفرد المعين هو موضوع الحكم أو دخيلاً في الموضوع شرطاً أو شطراً.
3. تدبيريّة الحكم، بمعنى أن يكون صادراً عن النبي (ص) بصفته ولياً للأمر وليس مبلغاً لشرع الله تعالى.
4. هذا كله بلحاظ عالم الثبوت، وثمة محدودية بلحاظ عالم الإثبات، وهي أن لا يثبت للنصّ إطلاقٌ أزماني أو أحوالي يسمح بتعميم الحكم الذي تضمنه إلى مختلف العصور.

أقول: إنّ المنشأ الرابع لمحدودية الحكم خارج عن محل الكلام في هذه الدراسة، لأنّ البحث فيه إثباتي، وحديثنا هنا ثبوتي، بيد أنني أشير إليه إشارة عابرة، ومفادها أنّ بحث قضيّة الإطلاق مهم للغاية، لأنّ النص حتى لو كان تشريعياً فليس بالضرورة أنه يمتلك امتداداً على مستوى الزمن يسمح بتعميم الحكم، وعلى سبيل المثال، فإنّ تحريم الغناء ـ بنظر مشهور الفقهاء ـ مطلق إطلاقاً أزمانياً وأحوالياً، بيد أنّ بعض الفقهاء حملوا النصوص الظاهرة في تحريم الغناء على ما كان شائعاً منه في زمن صدور النص، وهو الغناء الذي يقترن ببعض المحرمات، كالكلام بالباطل، واختلاط النساء بالرجال في مجالس الفجور والخمور، واستعمال آلات اللهو المحرمة، فما لم يقترن الغناء بهذه الأجواء فليس بمحرم عند هؤلاء الأعلام، ولذا قال الفيض الكاشاني: «وعلى هذا، فلا بأس بالتغني بالأشعار المتضمنة لذكر الجنة والتشويق إلى دار القرار ووصف نعم الله الملك الجبار وذكر العبادات والترغيب في الخيرات والزهد في الفانيات»[1].

والأمر الذي يجدر التوقف عنده في المقام، هو ضرورة إخضاع المنهج المعتمد لدى الأصوليين في قضيّة الإطلاق الأزماني والأحوالي إلى التأمل والفحص، فالمشهور على التمسك بالإطلاق، وذلك دون تفريق بين أن يكون النص إجابة على سؤال شخصي انطلق من ظروفٍ خاصة وبيئة معينة، أو يكون بياناً على سبيل ذكر القاعدة التشريعيّة، ودون فرق بين النصّ القرآني والنص النبوي، مع أنّ ذلك غير تام على إطلاقه، وثمة نظرية تفصّل بين الكتاب والسُّنة، فتلتزم بالإطلاق الأزماني والأحوالي في القرآن بشكل كلي، بينما تتحفظ على هذا الأمر في السُّنة، لا من زاوية احتمال التدبيرية في السُّنة فحسب، بل من

(1) **الوافي**، ج17، ص218.

زاوية أنّ السُّنة قد يغلب عليها الإجابات التفصيلية غير العابرة للزمان والمكان، وهذا كله يحتاج إلى بحث موسع ومفصل، نأمل التوفيق للإسهام في بحثه.

وأما المنشأ الثالث، وهو التدبيرية، فهذا ما سوف نتناوله بالبحث في المحور الثاني، وإليه (أي إلى المنشأ الثالث) يمكن إرجاع ـ بلحاظ التطابق في المصاديق ـ المنشأ الأول، وهو أن يصدر الحكم على نهج القضيّة الخارجيّة، وذلك لأنّ هذه القضيّة[1] إنما تتحقق ـ بالإضافة إلى الأوامر الشخصيّة ـ في الأوامر الحكوميّة التدبيرية في بعض مستوياتها، كما يحصل في أوامر قادة الجيوش ورؤساء المؤسسات، أما في التشريعات القانونية، وفي كثير من التدبيرات الحكوميّة، فإنّها لا تعتمد هذا النحو من الأوامر والنواهي المحددة الموضوع خارجاً إلا نادراً، لأنّ طبيعة التقنين تقتضي أن يأخذ المقنن موضوع الحكم مفترض الوجود، ويصبّ الحكم عليه.

وأما المنشأ الثاني، فهو منشأ ذو أهميّة خاصة لمحدودية الحكم، وهو ما سوف يتكفل هذا المقام بدرسه.

وعلى ضوء ذلك يتضح أنّ ظرفية النصّ أو تاريخيته لا تنشأ من كون الحكم صادراً عن النبي (ص) بصفته قائداً وسلطاناً فحسب، بل لها منشأ آخر، وهو أنّ حكمه (ص) قد يكون ناظراً إلى الواقع الخارجي بقيوده وخصائصه، بمعنى أنه محدود بحدود زمان خاص أو مكان معين أو فرد بعينه، وهذا ما سوف نتناوله في النقاط التالية.

وقبل الشروع فيها لا بدّ أن ندفع توهماً حول إمكان إرجاع المنشأ الثاني إلى الثالث، بالقول إنّ التشريع الخاص معناه أن الحكم تدبير ظرفي ومؤقت بزمان أو مكان خاصين، فلا داعي لافتراض تعدد الحكمين مع أنّ مآلهما واحد وهو ظرفية الحكم ومحدوديته، وضعف هذا الكلام واضح وجلي، فإنّ اشتراكهما في المحدودية لا تعني وحدتهما، مع فرض وجود اختلاف كبير بينهما، إن بلحاظ طبيعة كل منهما، حيث إن أحدهما صادر عنه (ص) من موقع التشريع، والآخر من موقع التدبير، أو

(1) قد فُسِّرت القضية الخارجية بأنّها «القضيّة التي يَجعلُ فيها الحاكمُ حكمَه على أفراد موجودة فعلًا في الخارج في زمان إصدار الحكم، أو في أي زمان آخر، فلو أتيح لحاكم أن يعرف بالضبط من وجد ومن هو موجود، ومن سوف يوجد في المستقبل من العلماء، فأشار إليهم جميعاً وأمر بإكرامهم، فهذه قضيّة خارجيّة. والقضية الحقيقيّة هي القضية التي يلتفت فيها الحاكم إلى تقديره وذهنه بدلاً عن الواقع الخارجي، فيشكل قضيّة شرطية شرطها هو الموضوع المقدر الوجود وجزاؤها هو الحكم فيقول: إذا كان الإنسان عالماً فأكرمه، وإذا قال أكرم العالم، قاصداً هذا المعنى فالقضية ـ روحاً ـ شرطية وإنْ كانت ـ صياغة ـ حمليّة». **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة، ج1، ص28.

بلحاظ اختلافهما في ملاكات المحدودية، أو بلحاظ بلوغ الحكم منتهاه، حيث إن محدودية الحكم التشريعي هي بمحدودية موضوعه، وأما محدودية الحكم التدبيري، فبتشخيص الحاكم انتهاء المصلحة الداعية إلى جعله.

ثانياً: التشريع المختص بفرد معيّن

وسوف أبدأ بالحديث عن التشريع المختص بفرد بعينه، ثم أنتقل إلى الحديث عن التشريع المختص بزمان أو مكانين خاصين، والسؤال: هل يوجد تشريعات مختصة بفرد بعينه أو بأفراد معينين؟ وبعبارة أخرى: هل يكون الحكم الشرعي صادراً على نهج القضية الشخصية، أم إنه على الدوام يكون صادراً على نهج القضية الكليّة؟

1. قاعدة اشتراك الأحكام

وفي الإجابة على ذلك يمكن القول: إنّ الأحكام الشرعيّة لا تكون مجعولة على نحو القضيّة الشخصية، وإنما يكون الحكم الشخصي متصوراً في بابي القضاء والولاية[1]، أما الأحكام الشرعيّة فهي صادرة على نهج القضية الحقيقية، وهذه بطبيعتها كليّة حيث إنّ الحكم ينصبّ على الموضوع المفترض الوجود. أجل، إنّ هذا الموضوع قد لا يكون له خارجاً إلا فرد واحد، كما في التكليف المتوّجه إلى النبي (ص) بأن يبلغ ما أنزل إليه من ربه، فهذا لا شك في إمكانه ولا علاقة له ببحثنا، وإنما المقصود بحث مشروعيته هو جعلُ الحكم بلحاظ فرد دون آخر، مع كون سائر الأفراد مشتركين مع هذا الفرد في الصفات التي استوجبت توجه الحكم إليه.

ويمكن الاستدلال على ما نقول:

أولاً: إنّ هذا ما تقتضيه قاعدة اشتراك الأحكام، والتي تعني أنّ الحكم إذا ثبت بحق شخص أو خوطب به مكلف فإنه يثبت بحق سائر المكلفين، من الحاضرين والغائبين، وهي قاعدة تامة وصحيحة، وقد أقيم الدليل عليها في القواعد الفقهية، حيث ذكرت بعض الروايات والوجوه لإثبات المدعى، وبعض تلك الوجوه أو الأخبار وإنْ

(1) طبيعي أنّ قضايا التدبير ليست كلها كذلك، بل قد تكون أحكاماً ومقررات عامة، ولها منطلقاتها ومبرراتها العامة، فإذا وجد مبررها وموضوعها أصدر الحاكم حكمه، وبانتفائه ينتفي الحكم، ولا تكون التدبيرات منطلقة دائماً من اعتبارات شخصيّة أو صادرة على مقاسات فرد أو أفراد معينين، وما نقوله أمرٌ عقلائي، فإنّ فتحَ باب التدبيرات الخاصة (بالمعنى المشار إليه) أمام الحاكم يلغي سيادة القانون، ويجعل الأمور خاضعة لمزاج الحاكم وهواه.

كان محل إشكال، بل بعضها لا يصلح للاستدلال من قبيل ما روي عنه (ص) قوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[1]، فإننا لا نجد لهذا الحديث أصلًا يعتد به، ولكن في سائر الوجوه كفاية.

ثانياً: إنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للملاكات والأغراض، وليست مجعولة جزافاً، ولا يخفى أنّ الملاكات تقتضي اختلاف الأحكام، وذلك بسبب أنّ اختلاف القيود والأوصاف والحالات الطارئة على الموضوعات تقتضي تعدد الملاكات، وتعدد الملاك يستوجب تعدد الأحكام، وهو أمر بديهي ولا غبار عليه، وأما اختلاف الأحكام دون اختلاف أو تغيّر في القيود والأوصاف والحالات الطارئة فهو أمر ينافي حكمة المشرع، لأنّه يقدم الأحكام الشرعية وكأنها نازلة على قياس أشخاص بعينهم، بحيث يتمّ تكليف البعض واستثناء آخرين دون معيار أو مبرر، وهذا ما يُجَلّ المولى الحكيم عنه، وهو ينافي ما دلّت عليه الضرورة الفقهية والارتكاز العام بأن الحكم الشرعي واحد بحق المكلفين، كما ينافي الكثير من النصوص التي تنص على ضرورة تبليغ الشاهد الأحكامَ للغائب، أو التي ترفض التفاضل والتمايز بين الناس في الحقوق والواجبات والأحكام، كما في قوله رسول الله (ص) ـ على ما في الرواية ـ «**لو أنّ فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها**»[2]، أو قول علي عليه السلام ـ كما في الخبر ـ لما عوتب على التسوية في العطاء: «**أَتَأْمُرُونِّي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فِيمَنْ وُلِّيتُ عَلَيْه واللَّه لَا أَطُورُ بِه مَا سَمَرَ سَمِيرٌ، ومَا أَمَّ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْماً، لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي**

---

(1) لم نعثر عليه في المصادر الحديثية المعول عليها عند الفريقين، وإنما انتشر في كتب الفقه وأصوله، وأول من أورده من فقهاء الشيعة، هو العلامة الحلي (726هـ) في كتبه. انظر: **مختلف الشيعة**، ج3، ص154، و**تذكرة الفقهاء**، ج2، ص473، و**منتهى المطلب**، ج4، ص222. ثم حضر في كتب من تأخر على العلامة، ومنهم الشهيد الأول في **الأربعون حديثاً**، وذلك في شرحه للحديث الثالث، ص23، وفي **القواعد والفوائد**، ج2، ص187، والمقداد السيوري في **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، ج3، ص416، والكركي في **جامع المقاصد**، والأردبيلي في **مجمع الفائدة والبرهان**، ويرجح أنّ تسرب الحديث بعد ذلك إلى بعض الكتب أو الموسوعات الحديثية المتأخرة كعوالي اللآلي وبحار الأنوار، إنما جاء من كتب هؤلاء الفقهاء، وإننا نرجح أنّ الحديث تسرب إلى كتب الشيعة من كتب الفقه وأصول الفقه السنيين، فقد أرسله إبراهيم بن علي الشيرازي (476هـ)، في كتابه **اللمع في أصول الفقه**، ص81، وكذلك ابن قدامة في **المغني**، ج2، ص406، ويصرح بعض علماء السُّنة أن الحديث لا أصل له، يقول العجلوني: «(حكمي على الواحد حكمي على الجماعة) وفي لفظ كحكمي على الجماعة ليس له أصل بهذا اللفظ كما قال العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي، وقال في الدرر كالزركشي: لا يعرف، وسئل عنه المزي والذهبي فأنكره»، **كشف الخفاء**، ج1، ص364.

(2) **صحيح البخاري**، ج1، ص151، و**صحيح مسلم**، ج5، ص114.

لَسَوَّيْتُ بَيْنَهُمْ، فَكَيْفَ وإِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّه»[1]. إلى غير ذلك من النصوص التي ترفض التفاضل والتمايز بين الناس[2].

وأما توجيه الحكم إلى شخصٍ معين فهو يُعدّ ظاهرة معروفة في الخطاب الديني حيث كان المعصوم يجيب على أسئلة شخصيّة ابتلائية تتوجه إليه من قبل آحاد الناس، فيخاطب الشخص بما يلزمه فعله، وهذا الخطاب لا يفهم منه أهل العرف أنّ الحكم مقتصرٌ على شخص المخاطب، كما لا يخفى، وإنّما ذلك محمول على المثالية، لأنّ الخطابات ومنها الخطابات القرآنية نزلت على طريقة «إياك أعني واسمعي يا جارة»[3]، يقول بعض الفقهاء المعاصرين: «حمل الخطاب في القضايا الشرعية على القضية الشخصية الخارجية مخالف للظاهر، لأن الخطاب وإن كان كثيراً ما يوجّه لشخص خاص إلا أنّ المفهوم منه عدم خصوصيته في الحكم، بل يشاركه فيه كل واجد للجهة المشار إليها في موضوع الحكم»[4].

هذا وقد يقال: إننا بغنًى عن قاعدة الاشتراك، لأنه إذا ثبت أنّ التقنين الشرعي ـ الذي يعدّ ظاهرة عرفتها كافة الشرائع السماويّة ـ لا يكون على نهج القضيّة الخارجية بل على نهج القضية الحقيقية، فهذا سيلغي الحاجة إلى قاعدة الاشتراك، لأنّ تسرية الحكم إلى غير المخاطب بالكلام لا يكون بدليل الاشتراك، بل لأنّ موضوع الحكم هو الطبيعة السارية، والتي تكون نسبتها إلى الأفراد المشافهة بالخطاب أو الغائبة، والموجودة زمن الخطاب أو التي ستوجد في المستقبل على حد سواء[5].

---

(1) **نهج البلاغة**، ج2، ص7. بيان: «ما أطور به من طار يطور: حام حول الشيء، أي ما أمر به؛ ولا أقاربه مبالغة في الابتعاد عن العمل بما يقولون؛ وما سمر سمير أي مدى الدهر، «وأم نجم نجماً» أي ما قصد نجم نجماً». انظر: **شرح محمد عبده**.

(2) روى أبو إسحاق الهمداني: أن امرأتين أتتا علياً عليه السلام، إحداهما من العرب، والأخرى من الموالي، فسألتاه، فدفع إليهما دراهم وطعاماً بالسواء، فقالت إحداهما: إنّي امرأة من العرب وهذه من العجم، فقال علي عليه السلام: والله لا أجد لبني إسماعيل في هذا الفيء فضلاً على بني إسحاق». **الغارات**، ج1، ص70.

(3) في الخبر عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «نَزَلَ الْقُرْآنُ بِإِيَّاكِ أَعْنِي واسْمَعِي يَا جَارَةُ». **الكافي**، ج2، ص631. وفي الخبر أيضاً أنّ المأمون سأل أبا الحسن الرضا عليه السلام: «أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ﴾ [التوبة: 43]؟ قال الرضا عليه السلام: هذا مما نزل بإياك أعني واسمعي يا جارة، خاطب الله عز وجل بذلك نبيّه وأراد به أمته وكذلك قوله تعالى: ﴿لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾ [الزمر: 65]». **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج1، ص180.

(4) **المحكم في أصول الفقه**، ج1، ص375.

(5) **القواعد الفقهية**، للبجنوردي، ج2، ص63.

2. أحكام قيل بأنها صادرة على نهج القضية الشخصية

هذا ولكن قد تذكر بعض الأمثلة والنماذج على صدور أحكام شرعيّة على نهج القضية الشخصية، وإليك بعض هذه النماذج:

النموذج الأول: أمره (ص) للصحابة بالمسير مع جيش أسامة، حيث أمر بتجهيزه وإنفاذه في مرضه الأخير، وقال: «**أنفذوا بعث أسامة**»[1]، يقول السيد الخوئي: «إن الحكم التكليفي قد يكون مجعولاً بنحو القضية الحقيقية والكبرى الكلية كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[2] وقد يكون مجعولاً بنحو القضية الشخصية كما في أمر الرسول (ص) الشيخين بالخروج مع جيش أسامة»[3].

ويلاحظ عليه: أنّ أمره (ص) باتباع أسامة وعدم التخلف عن جيشه ليس من الحكم الشرعي في شيء، وإنما هو حكم ولايتي صادر عنه (ص) بصفته ولياً للأمر وواجب الإطاعة.

النموذج الثاني: ترخيص النبي (ص) لعمه العباس في عدم المبيت في منى، فقد جاء في معتبرة مالك بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّ العباس استأذن رسول الله (ص) أن يلبث بمكة ليالي منى، فأذن له رسول الله (ص) من أجل سقاية الحاج»[4]. وقد رأى السيد الخوئي أنّها «قضيّة شخصيّة في واقعة رخّص النبيّ (ص) لعمه وهو ولي الأمر وله أن يرخّص لكل أحد، فالتعدي إلى كلّ مورد مشكل، ولا يستفاد من ترخيصه (ص) لعمّه العباس تعميم الترخيص لجميع السقاة»[5].

ولكن لا يبعد أنْ يستفاد من الخبر أنّ كلّ منْ كانت له سقاية الحاج، يجوز له ترك المبيت بمنى، ويكون هذا حكماً شرعياً، وليس حكماً سلطانياً، قال بعض الفقهاء تعليقاً على الخبر: «فهو وإن لم يكن حكماً خاصّاً بالعبّاس لكن موضوعه في هذا العصر منتفٍ»[6]. ومما يشهد لكون الإمام الباقر عليه السلام بصدد بيان الحكم الشرعي أنّ «الحاكي للقصة والواقعة إذا كان هو الإمام عليه السلام وكان الغرض من حكايته بيان الحكم يستفاد منه التعميم. خصوصاً

(1) **السيرة النبوية** لابن هشام، ج4، ص1064، و**المغازي** للواقدي، ج2، ص1120، و**الطبقات الكبرى** لابن سعد، ج2، ص190، و249، و**تاريخ مدينة دمشق**، ج2، ص56، و**كنز العمال**، ج10، ص573.

(2) سورة آل عمران، الآية 97.

(3) **مصباح الأصول**، ج3، ص88.

(4) **علل الشرائع**، ج2، ص452.

(5) **موسوعة السيد الخوئي**، ج29، ص392.

(6) **النجعة في شرح اللمعة**، ج6، ص12.

مع الاشتمال على ذكر العلة والسبب، سواء كانت العلة مذكورة في كلام الرسول (ص) أو مذكورة في كلام الإمام الحاكي عليه السلام»[1].

النموذج الثالث: أذنه (ص) لأبي بردة بن نيار في أن يضحي بالجذعة من المعز بدل الشاة، ففي الرواية: قال: «... يا رسول الله، فإنّ عندنا عناقاً لنا جذعة[2] هي أحبّ إليّ من شاتين أفتجزي عني؟ قال: نعم، ولن تجزي عن أحد بعدك»[3]. فقد قال ابن حجر: «وفي هذا الحديث تخصيصُ أبي بردة بإجزاء الجذع من المعز في الأضحية»[4].

ولكنْ على فرضِ صحّة الرواية فمن غير الواضح أنّ هذا من الإذن التشريعي الخاص، إذ من الوارد أن يكون ذلك من قبيل إعلان انتهاء الرخصة والحكم بعدم إجزاء غير الشاة بعد هذه الواقعة.

3. «قضيّة في واقعة» والتشريع الخاص

وقد يتخيّل البعض أنّ من المؤشرات على وجود القضية الشخصيّة في الأحكام، هو ما لاحظه الفقهاء من أنّ الحكم الوارد في بعض الوقائع لا يمكن تعميمه واتخاذه قاعدة عامة، وعبّروا عنه بأنه «قضية في واقعة»[5]، أو «واقعة عين»[6]، وهذه العبارة أو تلك تتردد في كلماتهم تعليقاً على الكثير من الروايات، ولا سيما الوارد منها في القضاء والتعزيرات[7]، وما يكون «قضية في واقعة»، أو «واقعة عين»، لا يصلح للتعميم عندهم،

---

(1) **تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة** (كتاب الحج)، ج5، ص408.

(2) الجذعة ما دخل في السنة الثانية.

(3) **صحيح البخاري**، ج2، ص4.

(4) **فتح الباري**، ج10، ص11.

(5) انظر: **المختصر النافع**، ص277، و297، و**الرسائل التسع**، ص147، **شرائع الإسلام**، ج1، ص238، **كشف الرموز**، ج2، ص508، إلى غير ذلك من الموارد.

(6) يقول الكركي تعليقاً على بعض الروايات إنها: «واقعة عين فلا عموم لها». **جامع المقاصد**، ج10، ص45.

(7) انظر: **المختصر النافع**، ص277، و**كشف الرموز**، ج2، ص511، و**تحرير الأحكام**، ج5، ص554، و**غاية المرام في شرح شرائع الإسلام**، ج4، ص430 و432، و**اللمعة الدمشقية**، ص259، و**التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، ج4، ص275، و**مسالك الأفهام**، ج6، ص222، و**هداية الأمة للحر العاملي**، ج8، ص516، و**كشف اللثام**، ج10، ص536 وج10، ص648، و**رياض المسائل**، ج11، ص400 وج12، ص458، وج13، ص125، و192، و556، و565، و610 و629.

ولذا يردفون عبارة «واقعة عين»، بقولهم: «لاعموم فيها»[1]، أو عبارة: «فلا يتعدى»[2]، أو « فتكون مجملة»[3].

ويرى بعض الفقهاء أنّ المسألة هي أوسع بكثير من الموارد النادرة التي لاحظوا فيها ذلك[4].

وقد عدّ الشهيد الأول، صدور الحكم عن الإمام عليه السلام في مورد خاص وعلى سبيل «قضية في واقعة» أحد أسباب الاختلاف في الرأي بين الفقهاء[5].

ويلاحظ أنه كثيراً ما يكون المورد الذي استدعى إدراج القضية تحت عنوان «واقعة عين» أو «قضية في واقعة» من الموارد التي يكون الحكم فيها على خلاف ما تقتضيه القاعدة[6]، ويتكون لدى الفقيه شعور ـ بحسب فهمه للشريعة وقواعدها ـ بعدم إمكان الأخذ بمضمون الخبر، وتعميم الحكم لغير مورده، بما يستلزم تخصيص القاعدة، وهو شعور قد يكون له ما يبرره، ولكنه ليس صحيحاً على إطلاقه.

وتوضيح هذا الأمر يكون من خلال النقطتين التاليتين:

النقطة الأولى: إنّ القضايا التي أدرجها الفقهاء تحت عنوان «قضيّة في واقعة» أو «واقعة عين»، لا تصح شاهداً على أن الحكم الشرعي ربما كان صادراً على نهج القضيّة الشخصيّة، بل

---

(1) انظر: **الرسائل التسع**، ص147، و**جامع المقاصد**، ج10، ص45، و**المقتصر في شرح المختصر**، ص445، و**الجوهر النقي** للمارديني، ج3، ص393، وج5، ص331، وج10، ص321، و**فتح الباري**، ج1، ص37، وج2، ص337، وص338، وص354، وج3، ص169، و**عمدة القاري**، ج8، ص156.

(2) **شرائع الإسلام**، ج1 ص238، **التنقيح الرائع**، ج4، ص275، و**الدروس الشرعية**، ج2، ص364، و**كشف الرموز**، ج2، ص511، و**مفتاح الكرامة**، ج17، ص176، إلى غير ذلك.

(3) **المناهل**، ص22.

(4) **الاجتهاد والتجديد**، ص87.

(5) قال: في بيان أسباب اختلاف علماء الإمامية في المسائل المنصوصة: «فسببه اختلاف الروايات ظاهراً، وقلما يوجد فيها التناقض بجميع شروطه، وقد كانت الأئمة في زمن تقية واستتار من مخالفيهم، فكثيراً ما يجيبون السائل على وفق معتقده، أو معتقد بعض الحاضرين، أو بعض من عساه يصل إليه من المناوئين، أو يكون عاماً مقصوراً على سببه، أو قضية في واقعة مختصة بها، أو اشتباهاً على بعض النقلة عنهم، أو عن الوسائط بيننا وبينهم كما وقع في الإخبار عن النبي (ص)، مع أن زمان معظم الأئمة كان أطول من الزمان الذي انتشر فيه الإسلام ووقع فيه النقل عن النبي (ص)، وكان الرواة عنهم أكثر عدداً، فهم بالاختلاف أولى». **ذكرى الشيعة**، ج1، ص60.

(6) يقول فخر المحققين، تعليقاً على رواية «أنها قضية في واقعة فلا تعمّ لمخالفتها الأدلة». **إيضاح الفوائد**، ج2، ص536.

قد عرفت أننا لا نعتقد بوجود أحكام شرعية ـ خارج خصائص النبي (ص) الآتية ـ صادرة واقعاً لإعطاء حكم لمورد خاص ولا تتعداه إلى غيره، حتى مع كونه من نظائره.

أجل، قد اختلف الفقهاء أن ما سمي «قضية في واقعة» أو ما يعبّر عنها بقضايا الأحوال هل يصح تعميم الحكم فيها أم لا؟ ففي حين يظهر من البعض أن قضايا الأحوال لا عموم فيها[1]، وقد نقل النراقي عن الأصوليين والفقهاء أنهم يقولون: «إنّ حكايات الأحوال تلبس الألفاظ الواقعة فيها ثوب الإجمال ولا تفيد عموماً ولا إطلاقاً، فيقولون: إنه قضيّة في واقعة»[2]، فإنّ البعض الآخر ذهب إلى أنه يستفاد منها الحكم العام، وممن تبنى الاتجاه الثاني الشيخ يوسف البحراني، فقد علّق على حمل بعض الفقهاء[3] لرواية[4] واردة في توجيه المحتضر إلى القبلة، على أنّها «قضية في واقعة»، قائلاً: «وأنت خبير بما فيه من الوهن والقصور إذ لو قام مثل هذا الكلام لانسدّ به باب الاستدلال في جميع الأحكام، إذ لا حكم وارد في خبر من الأخبار إلا ومورده قضية مخصوصة فلو قصر الحكم على مورده لانسد باب الاستدلال، فإنه إذا سأل سائل الإمام: أني صليت وفي ثوبي نجاسة نسيتها فقال: أعد صلاتك، فلقائل أن يقول في هذا الخبر كما ذكره هنا، مع أنه لا خلاف بين الأصحاب في الاستدلال به على جزئيات الأحكام والنجاسات مما هو نظير هذه الواقعة»[5]. وقد لاحظ النراقي أن الفقهاء حتى مع تصريحهم بأنّ حكايات الأحوال لا تفيد إطلاقاً فإنهم «قد يستدلّون في بعض الموارد بالحكايات بإطلاقها، وهو في غاية الكثرة»[6].

والتوجيه الذي قدّمه لهذه المفارقة، هو «أنّ غرضهم من قولهم: إنه قضية في واقعة فلا يصلح حجة لإطلاق أو عموم، وإنّ حكاية الحال واردة مورد الإجمال، أنها من حيث هي هي كذلك، ولا ينافي ذلك أنْ يفهم منها الإطلاق في مواضع باعتبار القرينة الخارجية المنضمة معها»[7].

---

(1) **المناهل**، ص173.

(2) **عوائد الأيام**، ص759.

(3) الذي حملها هو المحقق في **المعتبر**، انظر: ج1، ص258.

(4) قال الصدوق: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: «دخل رسول الله (ص) على رجل من ولد عبد المطلب وهو في السَّوق (الاحتضار) وقد وجِّه لغير القبلة فقال: وجِّهوه إلى القبلة فإنكم إذا فعلتم ذلك أقبلت عليه الملائكة وأقبل الله عز وجل عليه بوجهه، فلم يزل كذلك حتى يقبض». **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص133.

(5) **الحدائق الناضرة**، ج3، ص356.

(6) **عوائد الأيام**، ص759.

(7) المصدر نفسه، ص762.

أقول: إن أراد بكلامه (وهو أن ما كان قضية في واقعة من حيث هي هي لا تقبل الإطلاق) أنّ المورد الذي هو «قضية في واقعة»، هو في طبيعته لا يحتمل إصدار حكم عام، فيرده أنّ الحكم الشرعي ـ كما عرفت ـ هو بطبيعته صادر على نهج القضية الحقيقية، لا القضية الشخصية الخارجية، وأما إن أراد أنه وبلحاظ الإجمال الذي يكتنف القضايا في الوقائع فتكون غير قابلة للإطلاق في نفسها ما لم تنهض القرائن على تعميم الحكم فهو صحيح، وسيأتي مزيد توضيح له في النقطة الثانية.

باختصار: إن ما يعبّر عنه بأنه قضية في واقعة لا يعني أنّ الحكم ثبوتاً مختصٌ بحالة شخصية ولا يتعداها إلى نظائرها، وإنما هو تعبير عن أنّه من الناحية الإثباتية لا تساعد الشواهد والقرائن على الأخذ بالإطلاق أو العموم.

النقطة الثانية: بمراجعة الموارد التي تمّ إدراجها تحت عنوان « قضية في واقعة» أو «واقعة عين» نجد أنها على صنفين:

الصنف الأول: ما أدرج تحت العنوان المذكور نتيجة اجتهاد خاطئ، وذلك لكون المورد مما يمكن تعميم الحكم فيه دون مانع أو محذور، بيد أنّ وقوع الفقيه تحت سطوة الإجماع والشهرة والآراء المذهبيّة المسبقة والتي يعتقد بحجيتها، منعته من تعميم الحكم، فتأول الخبر بأنه «واقعة عين»، أو «قضية في واقعة»، ومثال ذلك: ما روي عن ابن عباس: «أنّ جارية بكراً أتت النبي (ص) فذكرت له أن أباها زوّجها وهي كارهة. فخيّرها النبي (ص)»[1]، فقد رفض بعض الفقهاء الأخذ بهذا الخبر، وحُمِل على أن أباها زوّجها من غير كفؤ، وقال بعضهم انتصاراً لذلك إنها «واقعة عين فلا يثبت الحكم بها تعميماً»[2]. ولكنْ لا وجه لذلك، فالمرأة ذكرت أن أباها زوّجها رغم كراهتها، فخيّرها (ص) وهو ظاهر في أنّ التخيير هو بسبب تزويجها مع كراهتها، فيعم[3]. وعليه، فلا مبرر لجعله قضيّة شخصيّة نجمدُ عليها ولا نتعدى عنها، فإنّ الأحكام ـ كما قلنا ـ لا تُجعل على نهج القضايا الشخصيّة. ومثال آخر: ما روي في خبر مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام «أَنَّ عَلِيّاً عليه السلام أَجَازَ أَمَانَ عَبْدٍ مَمْلُوكٍ لأَهْلِ حِصْنٍ مِنَ الْحُصُونِ، وقَالَ: هُوَ مِنَ

(1) **سنن ابن ماجة**، ج1، ص603، و**سنن أبي داود**، ج1، ص465.

(2) **سبل السلم** للكحلاني، ج3، ص122.

(3) ولهذا علق الكحلاني في سبل السلام قائلاً: «المرأة قالت: إنه زوّجها وهي كارهة، فالعلّة كراهتها، فعليها عُلِّق التخيير، لأنها المذكورة فكأنه قال (ص): إذا كنت كارهةً فأنتِ بالخيار. وقول المصنف: إنها واقعة عين كلام غير صحيح بل كحكم عام لعموم علته فأينما وجدت الكراهة ثبت الحكم». **سبل السلام**، ج3، ص122.

الْمُؤْمِنِينَ»[1]. وقد اعترض عليها بعض الفقهاء ممن يرون أن المسلم الواحد إنّما يعطي الأمان لآحاد من أهل الحرب فقط، دون الجماعات، كأهل قرية أو حصن، واعتراضه هو أنّ «فعلَ علي عليه السلام، قضية في واقعة، فلا يتعدى»[2]. وأورد عليه أولاً: أنّه علله بتعليل عام، وثانياً: أن الإمام الصادق عليه السلام ينقل فعله عليه السلام لبيان الحكم لا لغير ذلك»[3].

وثمة موارد كثيرة[4] خطّأ فيها فقيهٌ فقيهاً آخر لإدراجه بعض الأحكام تحت عنوان «قضية في واقعة».

وعلينا أن ننبه هنا إلى أنّه إذا رأى الفقيه أن مضمون الخبر لا يمكن الأخذ به لمعارضته للقواعد أو لسائر النصوص، فالأولى والأجدر به إن لم يجد له محملاً وجيهاً أن يرده، بدل أن يتأوله بما لا يساعد الظهور عليه، ومن هذا القبيل: «ما روي عن عائشة أن سالماً مولى أبي حذيفة كان مع أبي حذيفة وأهلِه في بيتهم، فأتت (تعني ابنة سهيل) النبي (ص) فقالت: إن سالماً قد بلغ ما يبلغ الرجال وعقل ما عقلوا، وأنه يدخل علينا، وإنّي أظن أنّ في نفس أبي حذيفة من ذلك شيئاً، فقال لها النبي (ص): أرضعيه، تحرمي عليه ويذهب الذي في نفس أبي حذيفة، فرجعت، فقالت: إني قد أرضعته، فذهب الذي في نفس أبي حذيفة»[5]. وهذا الحديث «قد استدل به من قال إنّ إرضاع الكبير يثبت به التحريم، وهو مذهب عائشة وعروة بن الزبير وعطاء بن أبي رباح والليث بن سعد وابن علية وابن حزم»[6]. وفي المقابل «ذهب الجمهور إلى اعتبار الصغر في الرضاع المحرم» وقد التجأ هؤلاء إلى تأويل قصة سالم وزوجة أبي حذيفة، ومن هذه التأويلات: دعوى وجود خصوصية لسالم وامرأة أبي حذيفة[7]. ولكننا نرى أن الأولى ردّ هذا الحديث:

---

(1) **الكافي**، ج5، ص31، و**تهذيب الأحكام**، ج6، ص140.

(2) **شرائع الإسلام**، ج1، ص238.

(3) **فقه الصادق**، ج13، ص93.

(4) **حاشية مجمع الفائدة والبرهان**، للبهبهاني، ص442، **الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع**، ج13، ص351.

(5) **صحيح مسلم**، ج4، ص168، و**سنن النسائي**، ج6، ص106.

(6) **عون المعبود**، ج6، ص46.

(7) قال النووي: «وحملوا حديث سهلة على أنه مختص بها وبسالم». **شرح صحيح مسلم**، ج10، ص31، وقال النووي: «يتعين حمل خبر أبي حذيفة على أنه خاص له دون غيره من الناس، كما قال سائر أزواجه (ص)». **المجموع**، ج18، ص213. وقال العظيم آبادي في بيان ما وجه به الخبر: «ومنها: دعوى الخصوصية بسالم وامرأة أبي حذيفة، والأصل فيه (ادعاء الخصوصية) أم سلمة وأزواج النبي (ص) ما نرى هذا إلا رخصة أرخصها رسول الله (ص) لسالم خاصة». **عون المعبود**، ج6، ص46.

أولاً: لأننا نستبعد الخصوصيّة في أحكام الشريعة، فأحكام الإسلام بطبيعتها عامة، ولو تعقلنا الخصوصية فيها فهي تحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة، ولو كان الحكم خاصاً لنبّه النبي (ص) على ذلك.

ثانياً: إنّ المستفاد من الكتاب الكريم أنّ الرضاعة تكون في فترة الحولين، قال العظيم آبادي: «وقد اختلف العلماء في تحديد مدة الرضاع فقالت طائفة منهم: إنها حولان، وإليه ذهب سفيان الثوري والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحاق، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ﴾[1] قالوا: فدل أن مدة الحولين إذا انقضت فقد انقطع حكمها ولا عبرة لما زاد بعد تمام المدة»[2].

ثالثاً: إنّ الأخبار الواردة عن النبي (ص) تدلّ على أنّ ما ينشر الحرمة من الرضاع هو الذي يكون في فترة الطفولة، فعنه (ص): «... فإنما الرضاعة من المجاعة»[3]. قال ابن حجر في شرح الحديث: «الرضاعة التي تثبت بها الحرمة وتحل بها الخلوة هي حيث يكون الرضيع طفلاً لسدِّ اللبن جوعته، لأن معدته ضعيفة يكفيها اللبن وينبت بذلك لحمه، فيصير كجزء من المرضعة، فيشترك في الحرمة مع أولادها، فكأنه قال: لا رضاعة معتبرة إلّا المُغْنِية عن المجاعة أو المطعمة من المجاعة كقوله تعالى: ﴿أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ﴾[4]، ومن شواهده: حديث ابن مسعود «لا رضاع إلا ما شدّ العظم وأنبت اللحم» أخرجه أبو داود»[5]. وفي حديث آخر عن أم سلمة قالت: «قال رسول الله (ص): لا يحرم من الرضاع إلا ما فتق الأمعاء في الثدي وكان قبل الفطام»[6]. وهذا صريح في أنّ ما ينشر الحرمة ما كان قبل الفطام.

رابعاً: إنّ ارتضاع الكبير من المرأة بالتقام ثديها فيه انتهاك لحرمتها ومسٌّ لجسدها، وهذا لا ينفك عن القصد الغرائزي الشهواني، ولا يعتقد أنّ الشريعة تبيح ذلك. وحمل الارتضاع على الارتضاع غير المباشر بحيث تصبُّ لبنها في وعاء ومن ثم تقدمه للرجل ليقوم بشربه[7] هو حمل ضعيف، لأنه خلاف ظاهر الرضاع الوارد في الخبر.

---

(1) سورة البقرة، الآية 233.

(2) **عون المعبود**، ج6، ص43.

(3) **صحيح البخاري**، ج3، ص150، و**صحيح مسلم**، ج4، ص170.

(4) سورة قريش، الآية 4.

(5) **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، ج9، ص127. وراجع الحديث في **سنن أبي داود**، ج1، ص457.

(6) **سنن الترمذي**، ج2، ص311، و**سنن النسائي**، ج3، ص301.

(7) **حواشي الشرواني**، ج8، ص288.

ولا يقل وهناً وضعفاً عن هذا التوجيه دعوى أنّ حديث عائشة في قضية ارتضاع سالم من زوجة أبي حذيفة منسوخ[1] بما دلّ على اشتراط كون الرضاع في الحولين، فإنّ دعوى النسخ لا يتلاءم مع إصرار السيدة عائشة على العمل بحكم رضاع الكبير، فقد روي أنّها كانت «تأمر بنات أخواتها وبنات إخوتها أن يرضعن من أحبت عائشة أن يراها ويدخل عليها، وإن كان كبيراً، خمس رضعات، ثم يدخل عليها، وأبت أم سلمة وسائر أزواج النبي (ص) أن يُدخلن عليهن بتلك الرضاعة أحداً من الناس حتى يرضع في المهد»[2]. فلو نسخ لتنبهت أو نُبهت إلى نسخه وخطأ ما تفعله.

وهكذا تبين أن التوجيهات المذكورة لخبر إرضاع الكبير ثلاثة وهي:

1. دعوى الاختصاص بسالم وزوجة أبي حذيفة.
2. أن الحكم بذلك منسوخ.
3. أن الارتضاع لم يكن من الثدي مباشرة.

واتضح أن هذه التوجيهات غير تامة، وأن الأقرب ردّ هذا الخبر لمنافاته للقرآن الكريم وقواعد الشريعة.

الصنف الثاني: ما أدرج تحت العنوان المذكور لوجود مانع إثباتي جعل الفقيه يمتنع عن تعميم الحكم لغير المورد، لقصور الدليل، لا لكون الحكم واقعاً مختصاً بالمورد المذكور، ونحن نلاحظ أنّ كثيراً من الموارد التي أدرجها الفقهاء تحت عنوان «واقعة عين»، أو «قضية في واقعة» قد يكون امتناع الفقيه فيها عن تعميم الحكم صحيحاً، بيد أنّ عدم إمكان التعميم ليس بسبب كون مضمون النص يمثل قضية شخصية، وأن الحكم واقعاً مختص بهذا المورد ولا يتعداه، وإنما لوجود مانع إثباتي يمنع من استفادة الإطلاق من النص، والمانع هو أحد أمور:

---

(1) قال السرخسي بعد أن نقل بعض الأخبار الدالة على اشتراط كون الرضاع في الحولين: «فثبت بهذه الآثار انتساخ حكم إرضاع الكبير». **المبسوط**، ج5، ص136. وقال أبو بكر الكاشاني: «أما حديث سالم فالجواب عن التعلق به من وجهين:

أحدهما: يحتمل أنه كان مخصوصاً بذلك، يدلّ عليه ما روي أن سائر أزواج رسول الله (ص) أبين أن يدخل عليهن بالرضاع في حال الكبر أحد من الرجال وقلن ما نرى الذي أمر به رسول الله (ص) سهلة بنت سهيل إلّا رخصة في سالم وحده، فهذا يدلّ على أن سالماً كان مخصوصاً بذلك وما كان خصوصية بعض الناس لمعنى لا نعقله لا يحتمل القياس ولا نترك به الأصل المقرر في الشرع.

والثاني: أن رضاع الكبير كان محرماً ثم صار منسوخاً بما روينا من الأخبار». **بدائع الصنائع**، ج4، ص6.

(2) **سنن أبي داود**، ج1، ص457.

منها: أن ينقل النص فعلاً من أفعال النبي (ص) أو الإمام عليه السلام، والأفعال لا لسان لها، لكي يستفاد منها الإطلاق والعموم[1]، وذلك من قبيل خبر عبد الرحمن بن كعب بن مالك، أنّ أباه مالك كان يستغفر لأسعد بن زرارة، ويقول: «كان أول من صلى بنا صلاة الجمعة قبل مقدم رسول الله (ص) من مكة... قلت: كم كنتم يومئذ؟ قال: أربعين رجلاً»[2].

وقد استدل بهذا الحديث من قال: «إن الجمعة لا تنعقد إلا بأربعين رجلاً، وإلى ذلك ذهب الشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنه، وبه قال عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وعمر بن عبد العزيز»[3].

وردّ النافون لاشتراط الأربعين، بأن «هذه واقعة عين... وقد تقرر في الأصول أن وقائع الأعيان لا يحتج بها على العموم»[4].

ولا يخفى أنّ كون هذا المورد «واقعة عين» تمنع من التعميم، لا يراد به أنه قضية شخصية، وإنما المراد أنّ ثمة قصوراً في الدليل يمنع من التعميم، فإنّ اجتماع الأربعين في أول صلاة جمعة هو فعل من الأفعال، وهو لا يدل على نفي مشروعية الصلاة بحضور ما دون الأربعين.

ومنها: أن يلاحظ الفقيه ـ وبحسب ما نقل لنا في الروايات ـ أن الملابسات الداعية إلى إصدار هذا الحكم المخالف للقاعدة غير واضحة، ولم يستطع تشخيص كل العناصر وملابسات الحكم والموضوع بما يسمح بتعميم الموقف إلى نظائر المقام، وربما كانت القضيّة المنقولة إلينا غير واضحة المعالم بسبب إجمال المنقول وضياع بعض القرائن، ما يجعلُ القضيّة غير واضحة بكل ملابساتها وحدودها، ففي مثل ذلك نضطر إلى التعامل مع ذلك الموقف على أنه من قبيل القضية في واقعة أو « واقعة عين»، ولا يتعدى عن مورده، وهذا ما يظهر من بعض الفقهاء، ففي مسألة جواز استرقاق الأسير إذا أسلم أو عدم جوازه، علق المحقق الكركي على ما رواه الشيخ الطوسي مما يتضمن «مفاداة النبي (ص) الذي

(1) تعليقاً على بعض الروايات نقل السيد الخوئي عن بعض الفقهاء: أن ما جاء فيها «فِعْلٌ لهم عليهم السلام فهو قضية في واقعة، لا يمكن الاستدلال بها على حكم كلي». **القضاء والشهادات**، تقرير الشيخ الجواهري، ج1، ص80.

(2) **سنن ابن ماجة**، ج1، ص344، وسنن **أبي داود**، ج1، ص243، و**المستدرك**، ج1، ص281.

(3) **نيل الأوطار**، ج3، ص283.

(4) المصدر نفسه، ج3، ص283.

أسره أصحابه»[1]، قائلاً: «ولا دلالة فيها أيضاً، لأنها واقعة عين لا عموم لها، ولا نعلم حال ذلك الأسير كيف كان، والتمسك بالاستصحاب قوي»[2].

وثمّة مثال آخر من هذا القبيل، أن يكون الإمام عليه السلام قد اطلع ـ في القضية التي قضى فيها بحكم معين هو خلاف ما تقتضيه القواعد ـ على أمرٍ خفي علينا ما أوجب صدور هذا الحكم منه، والمثال: ما جاء في الخبر عن عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه قَالَ: «أَخْبَرَنِي بَعْضُ أَصْحَابِنَا رَفَعَه إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: أُتِيَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام بِرَجُلٍ وُجِدَ فِي خَرِبَةٍ وبِيَدِه سِكِّينٌ مُلَطَّخٌ بِالدَّمِ وإِذَا رَجُلٌ مَذْبُوحٌ يَتَشَحَّطُ فِي دَمِه فَقَالَ لَه أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام مَا تَقُولُ؟ قَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَنَا قَتَلْتُه. قَالَ: اذْهَبُوا بِه فَاقْتُلُوه بِه. فَلَمَّا ذَهَبُوا بِه لِيَقْتُلُوه بِه أَقْبَلَ رَجُلٌ مُسْرِعاً فَقَالَ: لَا تَعْجَلُوا ورُدُّوه إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام. فَرَدُّوه فَقَالَ: واللَّه يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مَا هَذَا صَاحِبَه أَنَا قَتَلْتُه. فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام لِلأَوَّلِ: مَا حَمَلَكَ عَلَى إِقْرَارِكَ عَلَى نَفْسِكَ ولَمْ تَفْعَلْ؟ فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ومَا كُنْتُ أَسْتَطِيعُ أَنْ أَقُولَ وقَدْ شَهِدَ عَلَيَّ أَمْثَالُ هَؤُلَاءِ الرِّجَالِ وأَخَذُونِي وبِيَدِي سِكِّينٌ مُلَطَّخٌ بِالدَّمِ والرَّجُلُ يَتَشَحَّطُ فِي دَمِه وأَنَا قَائِمٌ عَلَيْه، وخِفْتُ الضَّرْبَ فَأَقْرَرْتُ وأَنَا رَجُلٌ كُنْتُ ذَبَحْتُ بِجَنْبِ هَذِه الْخَرِبَةِ شَاةً، وأَخَذَنِي الْبَوْلُ فَدَخَلْتُ الْخَرِبَةَ فَرَأَيْتُ الرَّجُلَ يَتَشَحَّطُ فِي دَمِه، فَقُمْتُ مُتَعَجِّباً فَدَخَلَ عَلَيَّ هَؤُلَاءِ فَأَخَذُونِي. فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: خُذُوا هَذَيْنِ فَاذْهَبُوا بِهِمَا إِلَى الْحَسَنِ وقُصُّوا عَلَيْه قِصَّتَهُمَا وقُولُوا لَه مَا الْحُكْمُ فِيهِمَا! فَذَهَبُوا إِلَى الْحَسَنِ عليه السلام وقَصُّوا عَلَيْه قِصَّتَهُمَا فَقَالَ الْحَسَنُ عليه السلام: قُولُوا لأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: إِنَّ هَذَا إِنْ كَانَ ذَبَحَ ذَاكَ فَقَدْ أَحْيَا هَذَا وقَدْ قَالَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾[3] يُخَلَّى عَنْهُمَا وتُخْرَجُ دِيَةُ الْمَذْبُوحِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ»[4]. يقول ابن فهد الحلي تعليقاً على هذه الرواية: «الحق: أن هذه قضية في واقعة، وقضايا الوقائع لا يجب تعديها إلى نظائرها، لجواز اطلاعه عليه السلام على ما يوجب ذلك الحكم في تلك الواقعة، فالآن لو وقعت مثل هذه القضية، لم يجز للفقيه أن يحكم بمثل هذا الحكم، لجواز التواطؤ من

---

(1) ما أحال عليه محققو جامع المقاصد من كلام الشيخ هو ما جاء في المبسوط من أن: «عقيلاً أسلم بعد الأسر ففاداه النبي (ص) ولم يسترقه». **المبسوط**، ج2، ص20.

(2) **جامع المقاصد**، ج3، ص391. ومراده بالاستصحاب، أنه هذا كان يجوز استرقاقه قبل الإسلام فكذا بعده.

(3) سورة المائدة، الآية 32.

(4) **الكافي**، ج7، ص29، و**تهذيب الأحكام**، ج10، ص173. والخبر كما لا يخفى ضعيف السند، فالكلام أعلاه مبني على فرض التسليم بصحته.

المقرين على قتل المسلم، وإسقاط القصاص والدية بحيلة الإقرارين، بل الحكم فيهما تخيّر الولي وتصديق أيهما شاء، لأن رجوع المقر غير مقبول»[1].

ومنها: أنّ الحكم الصادر عن النبي (ص) قد يكون حكماً تدبيرياً وليس حكماً تشريعياً، وبسبب غفلة الفقيه عن ذلك وظنّه أن مضمونه حكم تشريعي، فإنه يحمل الخبر على كونه قضية في واقعة. ويذكر السيد الخوئي مثالاً لذلك وهو ترخيص النبي (ص) لعمه العباس في ترك المبيت في منى، فقد عدّه السيد قضية شخصية في واقعة، وأنّه (ص) أذن له بصفته ولياً للأمر، وقد تقدمت المناقشة فيما ذكره عند الحديث عن نماذج القضية الشخصية.

4. خصائص النبي (ص)

وفي هذا السياق، ربما يقال: إنّ ثمّة سنخاً من الأحكام صادراً على نهج القضية الشخصية، وهي الأحكام التي اصطلح عليها بخصائص النبي (ص)، حيث لاحظ علماء المسلمين من الفقهاء والمفسرين وغيرهم أن ثمة خصائص معينة للنبي (ص) لا يشاركه فيها أحد من العباد.

وقد بحثوا ذلك في مواضع شتى، منها: كتب التفسير عند الحديث عن الآيات التي تذكر بعض خصائصه (ص)، ومنها: كتب الأصول في سياق الحديث عن حجيّة أفعاله (ص)[2]، ومنها كتب الفقه[3] وبالأخص في كتاب النكاح[4].

وقد ذُكر في عداد خصائصه (ص) أمور كثيرة أنهاها المحقق الحلّي في كلامه الآتي إلى خمس عشرة خصلة، بينما نجد أنّ «العلامة في التذكرة ذكر منها ما يزيد على سبعين»[5]. وثمّة من أفردها بالتصنيف[6].

---

(1) **المهذب البارع**، ج5، ص202.

(2) **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ص36.

(3) راجع: **شرائع الإسلام**، ج2، ص497، و**تحرير الأحكام**، ج3، ص417، **مواهب الجليل**، ج5، ص4، و**كشف القناع**، ج5، ص23.

(4) قال المحقق الكركي: «قد جرت عادة الفقهاء بذكر خصائص النبي (ص) هنا، لأنهم ذكروا خصائصه في النكاح، ثم سحبوا البحث إلى خصائصه في غيره، وقد كان المناسب الابتداء بذكر خصائصه في النكاح، لأن غيرها مذكور هنا استطراداً». **جامع المقاصد**، ج12، ص53. وقال الشهيد الثاني: «قد جرت عادة الفقهاء بذكر خصائصه (ص) عن غيره في كتاب النكاح، لأن خصائصه (ص) فيه أكثر وأشهر، فأتبعوها الباقي للمناسبة...». **مسالك الأفهام**، ج7، ص69.

(5) **مسالك الأفهام**، ج7، ص97، و**جواهر الكلام**، ج29، ص128.

(6) ذكر الشهيد الثاني «أنه أفردها بعضهم بالتصنيف في كتاب ضخم». **مسالك الأفهام**، ج7، ص97، =

وقد عزف جمع من الفقهاء المتأخرين عن البحث في خصائص النبي (ص) الشرعيّة، ولعل ذلك بسبب خروجها عن محل الابتلاء وعدم وجود فائدة عمليّة فيها بالنسبة لآحاد المكلفين، أجل، لا ريب أن في بحثها فوائد نظرية عقدية، وهذه الفوائد العقدية هي التي دفعت السيد محمد الصدر إلى دراسة هذه الخصائص في كتابه المعروف «من وراء الفقه»[1]. وحيث إنّ بحث قضيّة الخصائص يحتاج إلى دراسة مستقلة، فإننا نكتفي هنا بذكر بعض النقاط:

أ - تنوع خصائصه (ص)، وبعض نماذجها

قد صنف العلامة الحلّي خصائصه (ص)، إلى: «واجب، ومحرّم، ومباح، وكرامة»، كما سيأتي في كلامه، بينما طرح المحقق الكركي تصنيفاً آخر أرجع فيه الخصائص إلى: «تغليظات وتخفيفات وكرامات»[2]. ويمكن أن نصنف الخصائص بتصنيفٍ ثالث، وهو تصنيفها إلى صنفين أساسيين:

1. خصائص عقدية، وهي التي لها علاقة بكراماته وفضائله ومزاياه الخلقية أو غيرها.
2. خصائص تشريعيّة.

وهذه الخصائص الشرعية، تارة تكون في نفسه، وأخرى في أمته، والأخيرة هي الأحكام الشرعية التي تميزت بها الشريعة الإسلامية، مما لم يكن موجوداً عند أهل الشرائع السماوية السابقة، أو كان موضوعاً على السابقين ورفع عن هذه الأمة، مما قد يعبّر عنه بلسان «رفع عن أمتي...»، وأشارت إليه بعض الآيات الكريمة[3].

والذي يعنينا هنا التوقف عند خصائصه (ص) الشرعيّة مما يرتبط بنفسه، دون خصائصه المعنوية أو الشرعية التي تتصل بأمته، وطبيعي أنه لا يسعنا في المقام دراسة تلك الخصائص بشكل تفصيلي، فهي كثيرة جداً وتعدّ بالعشرات، كما ذكرنا ولا ضرورة لبحثها في المقام.

قال المحقق الحلي: «في خصائص النبي (ص): وهي خمس عشرة خصلة: **منها**: ما

= **وجواهر الكلام**، ج29، ص128. ومن الكتب المؤلفة في هذا الصدد كتاب « نهاية السُّول في خصائص الرسول (ص)»، من تأليف ابن دحية الكلبي (ت: 633هـ). وبعضهم كتب في الخصائص تحت عنوان دلائل النبوة، وألفت عدّة كتب في هذا المجال.

(1) **ما وراء الفقه**، ج6، ص62.

(2) **جامع المقاصد**، ج12، ص54.

(3) منها: قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ [الأعراف: 157].

هو في النكاح، وهو تجاوز الأربع بالعقد، وربما كان الوجه الوثوق بعدله بينهن دون غيره. والعقد بلفظ الهبة، ثم لا يلزمه بها مهر، ابتداء ولا انتهاء. ووجوب التخيير لنسائه بين إرادته ومفارقته. وتحريم نكاح الإماء بالعقد. والاستبدال بنسائه. والزيادة عليهن، حتى نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَحۡلَلۡنَا لَكَ أَزۡوَٰجَكَ﴾[1] الآية. **ومنها**: ما هو خارج عن النكاح، وهو وجوب السواك والوتر والأضحية وقيام الليل وتحريم الصدقة الواجبة، وفي المندوبة في حقه (ص) خلاف. وخائنة الأعين، وهو الغمز بها. وأبيح له الوصال في الصوم. وخصّ بأنه تنام عينه ولا ينام قلبه، ويبصر وراءه كما يبصر أمامه. وذُكر أشياء غير ذلك من خصائصه (ص)، وهذه أظهرها»[2].

وقال العلامة الحلي: «في خصائص النبيّ (ص) وهي: واجب، ومحرّم، ومباح، وكرامة:

فالواجبات: السواك، والوتر، والأضحية، وتخيير النساء، فمن اختارت نفسها منهنّ بانت، وإذا لبس لامَتَهُ ـ وهي الدرع والسلاح ـ لا ينزعها حتّى يلقى العدوّ، وقيامُ الليل، ثم نسخ بقوله: ﴿فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةٗ لَّكَ﴾[3].

والمحرّمات: الكتابة، وقول الشعر وتعليمه، وأخذ الصدقة الواجبة والمندوبة، ونكاح الكتابيّات، وخائنة الأعين، وهو الغمز بها، بل كان (ص) يصرّح بشيء من غير تعريض.

والمباحات: الوصال بمعنى أنّه كان يطوي الليل بلا أكل وشرب مع صيام النهار، لا أن يكون صائماً، وأن يحمي لنفسه[4] وأبيح له الغنائم والفيء، وأن يصطفي من الغنيمة، وأن يصلّي أين شاء من الأرض، ويتطهّر بأيّ تراب منها كان، ولم يكن لأحد قبله ذلك، وقيل: أُبيح له أخذ الماء من العطشان، وأبيح له أن يتزوّج ما شاء بغير حصر، وأن يتزوّج بلا مهر. واختلف في خمس: أن يتزوّج بلا وليّ، ولا شهود، وهما ثابتان عندنا لكلّ أحد، وأن يتزوّج مُحرماً على خلاف، قال الشيخ (رحمه الله) الظاهر أنّه محرّم عليه أيضاً، وبلفظ الهبة، وإذا قسّم لواحدة من نسائه وبات عندها، هل يجب عليه القسمة للباقيات؟ خلافٌ.

والكرامات: بُعث إلى الجميع، واختصّ كلّ نبيّ ببعثه إلى قوم، وساوى الأنبياء كلَّهم

---

(1) سورة الأحزاب، الآية 50.

(2) **شرائع الإسلام**، ج2، ص497.

(3) سورة الإسراء، الآية 79.

(4) أي أن يحمي الأرض لنفسه، وذلك لغرض رعي ماشيته، وهو الذي يُسمّى بالحمى، وحول هذا الأمر راجع كتاب **الإسلام والبيئة**، ص244 وما بعدها.

في معجزاتهم، وخصّ بالقرآن وبقائه إلى البعث، ونصر بالرعب، وجعلت زوجاته أُمّهات المؤمنين، وحرمن على غيره من بعده، وكان ينام عينه ولا ينام قلبه، ويرى من خلفه كما يرى من قدامه»[1].

ب- ليس كل ما ذكر في الخصائص تاماً

إنّ كثيراً مما ذكر في خصائصه الشرعية (ص)، هو محلّ نقاش بل منع. وسأكتفي هنا بذكر نموذج واحد، وهو حقّه (ص) في الزيادة على الأربع في الزواج، وفي هذا الصدد نقول: إنّ زيادة عدد نساء النبي (ص) عن الأربع (تسع أو أكثر) هو أمر متسالم عليه، ولكنّ السؤال: كيف نفهم ذلك مع أنّ القرآن الكريم وضع الأربع سقفاً لا يجوز لمسلم الزيادة عليه أو تخطيه، قال تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً﴾[2]؟! وقد أجيب على ذلك بأنّ جواز زيادته على الأربع يمثّل استثناءً اختُصّ به النبي (ص) من بين سائر المسلمين، وقد عقدوا باباً خاصّاً في الكتب الفقهية تحدّثوا فيه عن خصائص النبي (ص) في أمور الزواج والطلاق وغير ذلك. إلّا أن ثمة تفسيراً آخر أقرب إلى الصواب تبناه السيد إسماعيل الصدر[3] يُخرج الزيادة على الأربع عن كونها امتيازاً لرسول الله (ص) اختصّه الله به وميّزه عمّا سواه، وخلاصة هذا التفسير أنه وبعد أن نزلت الآية المباركة بتحديد الزواج بأربع من النساء، كان على كلّ مسلم عنده أكثر من أربع زوجات أن يطلّق ويخلي سبيل من زاد على الأربع، ولكن الله سبحانه وتعالى استثنى نبيّه (ص) من هذا التشريع (طلاق من زاد على الأربع)، وذلك لأنّ نساءه (ص) هُنّ أمهات المؤمنين، ولا يجوز لهنّ التزوج بسواه، سواء في حياته أو بعد موته، ولا يجوز لغيره من الرجال التزوج بهنّ، كما نصّ على ذلك القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمۡ أَن تُؤۡذُواْ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓاْ أَزۡوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦٓ أَبَدًاۚ إِنَّ ذَٰلِكُمۡ كَانَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمًا﴾[4]، فلو أنّه (ص) اختار أربعاً منهن، وفارق البقيّة لشقّ ذلك على المطلّقات، فإنهن ممنوعات من الزواج بغيره، كما أنّهن قد لا يجدن من يَعولُهن، فما اختُص به النبي (ص) ليس هو جواز الزيادة على أربع، وإنّما هو جواز الإبقاء على ما زاد على الأربع، للحكمة المشار إليها، ولذا لم يتزوج النبي (ص) بعد أن نزلت الآية المذكورة.

---

(1) **تحرير الأحكام**، ج3، ص417.
(2) سورة النساء، الآية 3.
(3) انظر: تعليقته على كتاب **التشريع الجنائي في الإسلام**، للأستاذ عبد القادر عودة، ج1، ص195.
(4) سورة الأحزاب، الآية 53.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ تبرير جواز الزيادة على الأربع له (ص) بالوثوق بعدالته كما جاء في كلام المحقق الحلي في الشرائع هو تبرير غير صحيح، لأنّ الوثوق موجود في الأئمة المعصومين أيضاً، ومع ذلك لم يحل لهم الزيادة على الأربع، قال المفلح الصيمري: «الوثوق بالعدل ليس علة تامة لإباحة تجاوز الأربع بالعقد، وإلا لسرت إلى غيره ممن يحصل الوثوق بعدله من المعصومين، وإلا لكان كل واحد من أئمتنا عليهم السلام يباح له ذلك الموثوق بعدله فلما لم (يُبَح ذلك) لهم بإجماع المسلمين مع الوثوق بعدلهم عندنا ثبت أنّ الوثوق بالعدل ليس علة تامة للإباحة، وإنّما الوجه في ذلك الإكرام والتفضيل من اللَّه تعالى لنبيه (ص) ليحصل له التمييز عن غيره من رعيته»[1].

ج - ما هو الأصل؟

إذا عُلم أنّ حكماً معيناً ما هو من خصائصه (ص) التي لا يشاركه فيها أحد، أو علم أنه ليس من خصائصه، وإنما هو حكمٌ شاملٌ له ولغيره من المكلفين، فلا مشكلة في البين، ويُتبّع الدليل، وأمّا إذا شكّ في الأمر، ولم يدرِ أن الحكم من خصائصه أو ليس منها، فهل من أصل يرجع إليه في المسألة؟

وغير خافٍ أنّ التساؤل إنّما يطرح في الخصائص التشريعيّة فقط، وذلك لأنّ الخصائص المعنوية ـ كالكرامات والفضائل ـ لها ميزان خاص يختلف تماماً عن ميزان القوانين والتشريعات، فالفضائل والكمالات النفسية والكرامات لا ينالها كل الناس، ويتفاوتون فيها تبعاً لتفاوت قربهم الروحي والمعنوي من الله تعالى، وما يقتضيه لطفه في عباده، وأما التشريعات والقوانين، فالأصل فيها عدم التفاوت بين أفراد الناس، وعدم وجود استثناءات، فكل الناس من الأنبياء والأولياء فما دون سواسية أمام شرع الله تعالى، وأمام سلطة القانون، والنبي (ص) أولى الناس باتباع ما جاء في شريعته، ومن هنا تكون الخصائص التشريعية حالة استثنائية، ولا يصار إليها إلا بدليل خاص.

ويمكن أن يستدل لأصالة عدم الخصوصيّة بمطلقات وعمومات ما دلّ على التأسي به (ص)[2] واتباعه[3]، وإطاعته[4] فيما جاء به، ولا نرفع اليد عن هذه الإطلاقات إلا بما

---

(1) **غاية المرام في شرح شرائع الإسلام**، ج3، ص17

(2) قال تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴾ [الأحزاب: 21].

(3) قال تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [آل عمران: 31].

(4) قال سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَوَلَّوْاْ عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ ﴾ [الأنفال: 20].

قام الدليل على أنه من خصوصياته، وعليه، ففي موراد احتمال الخصوصيّة، يمكن الرجوع إلى أصالة عدم الخصوصيّة وإلحاق غيره معه في الحكم.

د - التأسي والاقتداء به فيما هو من خصائصه

وربما يقال: إنه حتى على فرض ثبوت أن الأمر من خصائصه فهذا لا يمنع من التمسك بعمومات ومطلقات التأسي به، كما يظهر من بعضهم، فيما خالف آخرون وقالوا إنه لا مجال للتأسي في ذلك، قال الشوكاني مشيراً إلى الأقوال في المسألة: «ما عُلم اختصاصه به (ص) كالوصال والزيادة على أربع فهو خاص به لا يشاركه فيه غيره، وتوقف إمام الحرمين في أنه هل يمنع التأسي به أم لا، وقال: ليس عندنا نقلٌ لفظي أو معنوي في أنّ الصحابة كانوا يقتدون به (ص) في هذا النوع ولم يتحقق عندنا ما يقتضي ذلك فهذا محل التوقف، وفرّق الشيخ أبو شامة المقدسي في كتابه في الأفعال بين المباح والواجب، فقال: ليس لأحد الاقتداء به فيما هو مباح له كالزيادة على الأربع، ويستحب الاقتداء به في الواجب عليه، كالضحى والوتر، وكذا فيما هو محرم عليه كأكل ذي الرائحة الكريهة، وطلاق من تكره صحبته. والحق أنه لا يقتدي به فيما صرح لنا بأنه خاص به كائناً ما كان إلا بشرع يخصنا، فإذا قال مثلاً: هذا واجب عليّ مندوب لكم، كان فعلنا لذلك الفعل لكونه أرشدنا إلى كونه مندوباً لنا، لا كونه واجباً عليه، وإن قال هذا مباح لي أو حلال ولم يزد على ذلك، لم يكن لنا أن نقول هو مباح لنا أو حلال لنا، وذلك كالوصال فليس لنا أن نواصل، هذا على فرض عدم ورود ما يدل على كراهة الوصال لنا، أما لو ورد ما يدلّ على ذلك كما ثبت أنه (ص) واصل أياماً تنكيلاً لمن لم ينته عن الوصال فهذا لا يجوز لنا فعله بهذا الدليل الذي ورد عنه، ولا يعتبر باقتداء من اقتدى به فيه، كابن الزبير، وأمّا لو قال: هذا حرام عليّ وحدي، ولم يقل حلال لكم، فلا بأس بالتنزّه عن فعل ذلك الشيء، أمّا لو قال: حرام عليّ حلالٌ لكم، فلا يشرع التنزه عن فعل ذلك الشيء، فليس في ترك الحلال ورع»[1].

ويمكن القول: إنّ الخصوصية:

1. إن كانت من قبيل إباحة ما هو محظور في الشرع، (كالزيادة على الأربع، بصرف النظر عما ذكرناه) فلا معنى للتأسي به في ذلك، كما هو واضح.
2. وإن كانت من قبيل إلزامه (ص) بالتنزه عن عمل هو قبيح عرفاً ومكروه شرعاً فثمة وجه للتأسي به في أصل الاجتناب، لأنّ عدم إلزام غيره بالتنزه هو من قبيل الرخصة لا العزيمة.

(1) **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ص36.

3. وإن كانت إلزاماً له (ص) بالفعل في عملٍ هو من مكارم الأخلاق مع عدم كونه عبادة، فالأمر كما في سابقه، أي يمكن التأسي به (ص)، لأنّ عدم إلزام الغير بالفعل هو رخصة وليس عزيمة.
4. وأما إذا كانت الخصوصيّة من قبيل فعله (ص) لعملٍ على وجه العبادة، فلا وجه للتأسي به، لانتفاء الأمر لغيره، فيكون إتيان الغير بالعمل على وجه العبادة تشريعاً محرماً، إلا أن يكتفى بوجود الملاك، ويقال: إن سقوط الأمر العبادي عن غيره في البين، لا لعدم الملاك رأساً، بل لغرض التوسعة على العبد.

هـ - ما الحكمة في هذه الخصوصية؟

ولا يخفى أنّ خصوصية النبي (ص) في بعض الأحكام ليست جزافاً وإنما لها حكمة خاصة، إمّا تهذيباً وتهيئة له، كما في أمره بقيام الليل، ليكون على استعداد لتلقي الوحي وحمل رسالة السماء، قال تعالى: ﴿قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا * نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا * أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا * إِنَّا سَنُلۡقِي عَلَيۡكَ قَوۡلٗا ثَقِيلًا * إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيۡلِ هِيَ أَشَدُّ وَطۡـٔٗا وَأَقۡوَمُ قِيلًا﴾[1]، أو توقيراً واحتراماً له، كما في تحريم الزواج بنسائه من بعد، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمۡ أَن تُؤۡذُواْ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓاْ أَزۡوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦٓ أَبَدًاۚ إِنَّ ذَٰلِكُمۡ كَانَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمًا﴾[2]. وإما تنزيهاً له عن بعض ما لا يليق بمقامه الرسالي، كقول الشعر، قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓۚ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ وَقُرۡءَانٞ مُّبِينٞ﴾[3]، إلى غير ذلك من الحِكَم.

ثالثاً: التشريع في الزمان والمكان الخاصين

وأما الحديث عن محدودية الحكم الشرعي بلحاظ الزمن والمكان، ومدى تأثره بتغيّرهما، فهو من أهمّ الأبحاث المطروحة اليوم، وإن كانت لها جذور تاريخية، وفي الواقع لا يسعُ الفقيه والباحث أن يتحدث عن قدرة الشريعة الإسلامية على مواكبة المتغيرات والتطورات الإنسانية، إلَّا أنْ يعرِّج على بيان دور الزمان والمكان في عمليّة التشريع، ليبحث عما إذا كان الحكم الشرعي يتغيّر بتغير الزمان والمكان.

وأعتقد أنّ على العقل الفقهي والأصولي أن يولي هذه المسألة أهميّة خاصة، وفق مقاربات جادة وغير محكومة لهاجس الخروج عن الإجماع أو خوف التأسيس لفقه جديد أو غيرها من هواجس تعيق الفكر عن الإبداع والتجديد.

---

(1) سورة المزمل، الآيات 2 ـ 6.
(2) سورة الأحزاب، الآية 53.
(3) سورة يس، الآية 69.

والأسئلة المطروحة في المقام هي: هل أحكام الشريعة فوق الزمان والمكان؟

ما المقصود بالزمان والمكان؟

ما الموجب لطرح المسألة؟ (البحث الثبوتي)، فالله تعالى هو المشرّع وهو فوق الزمان والمكان وهو العالم بما يصلح العباد وما يضرّهم؟

وهل يمكن الالتزام بأنّ للزمان والمكان دوراً في عملية الاستنباط؟ ما هي أدلة المثبتين وأدلة الرافضين (البحث الإثباتي)

ما المقصود بالتغيّر الذي يتركه اختلاف أو تبدل الزمان والمكان؟

وإذا كان للزمان دخل في أحكام الشرع، فهل هو يؤثر على الحكم الشرعي نفسه أم على موضوع الحكم الشرعي ومتعلقه؟ وماذا عن دور الزمان والمكان في التأثير على فهم النص وتشكيل وعي الفقيه والمجتهد؟

وهل يمكن لمجتهد اليوم أن يكون ملماً بوسائل الاستنباط الفقهي المعروفة وحافظاً لآيات الأحكام وأحاديثها وشروحها والمتون فقط، دون أن يكون عالماً بزمانه ودون أن يتوفر له الوعي المنفتح على آفاق الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقانونية المعاصرة؟!

1. مفهوم الزمان والمكان

ليس المقصود بالزمان والمكان المعنى الفلسفي لهاتين الكلمتين، ولا المقصود بهما وعاء الأحداث والتغيير، بل المقصود بهما التأريخ والجغرافيا، وهذان ليسا وعاءين للتغيير فحسب، بل هما عاملان من عوامل التغيير أيضاً[1]. إنّ الزمان والمكان عنصران مؤثران بما يكتنفهما من تغيّرات في الفكر والسلوك والعواطف والعادات وأنماط العيش...

إذا اتضح ذلك نقول: إنّ الزمان والمكان بهذا المعنى يدخلان في حساب المشرع الإسلامي أثناء عملية التقنين والتشريع، أو قل: في مقدمات هذه العمليّة، أعني في مرحلة الملاك، كما يدخلان في العملية الاجتهادية التي يتولاها الفقيه، ولهما دورهما المباشر في تغيير الكثير من موضوعات الأحكام الشرعية، أو خلق عناوين حاكمة على العناوين الأولية، أو ما إلى ذلك مما يأتي تفصيله.

---

(1) **الاجتهاد والحياة**، ص135.

2. تاريخ المسألة في كلمات الفقهاء

إنّ مسألة دور الزمان والمكان في عمليات التشريع والتي كثر التداول فيها في هذا العصر، لها جذورها التاريخية كما قلنا، فقد وجدناها مطروحة في كلمات بعض الفقهاء، غاية ما هناك أنّه لم يُعمل على تقعيدها وتأصيلها وبيان ضوابطها وشروطها بما فيه الكفاية، وفيما يلي ننقل بعض كلمات الفقهاء الذين وجدنا أنهم قاربوا المسألة بشكل أو بآخر، وأشاروا إلى دور الزمان والمكان في التأثير على الأحكام وتغييرها من خلال تأثيرهما على موضوعات الأحكام ومتعلقاتها، ومن ثمّ نطلّ بعد ذلك على المقاربة التقعيدية لهذه المسألة:

النص الأول: يقول الشهيد الأول (786هـ): «يجوز تغيّر الأحكام بتغيّر العادات، كما في النقود المتعاورة والأوزان المتداولة، ونفقات الزوجات والأقارب فإنها تتبع عادة ذلك الزمان الذي وقعت فيه، وكذا تقدير العواري بالعوائد. ومنه: الاختلاف بعد الدخول في قبض الصداق، فالمروي تقديم قول الزوج، عملاً بما كان عليه السلف من تقديم المهر على الدخول، ومنه: إذا قدم شيئاً قبل الدخول كان مهراً إذا لم يسم غيره، تبعاً لتلك العادة. فالآن ينبغي تقديم قول الزوجة، واحتساب ذلك من مهر المثل. ومنه: اعتبار الشبر في الكر، والذراع في المسافة، فإنه معتبر بما تقدم، لا بما هو الآن، إن ثبت اختلاف المقادير، كما هو الظاهر»[(1)].

النص الثاني: يقول المحقق الأردبيلي (993هـ): «بل تختلف الأحكام باعتبار الخصوصيات والأحوال والأزمان والأمكنة والأشخاص، وهو ظاهر، وباستخراج هذه الاختلافات والانطباق على الجزئيات المأخوذة من الشرع الشريف، امتياز أهل العلم والفقهاء شكر الله سعيهم»[(2)].

النص الثالث: وهو للشيخ جعفر كاشف الغطاء (1228هـ) يقول: «والتحقيق أنّ تبدل الأحكام بتبدل الموضوعات، ليس من باب التشريع والإبداع، مثلاً يستحل (يستحب) للنساء التزين لرجالهن، فمنذ كان لبس السواد زينة استحب، فإذا انعكس وصار الميل إلى الأحمر والأصفر انعكس الخطاب. وألوان اللباس تختلف باختلاف الناس، ففي كل بلاد يستحب لون ونوع، فإنه قد يكون في مكان لباس شهرة، وفي آخر بعكسه، وفي موضع من لباس النساء، وفي موضع بعكسه. وكذا كانت رغبة الناس في طيب الكافور، فكرهه اليوم. وكذلك إكرام الضيف بالمآكل، وكذا المراكب، فيختلف الحال باختلاف الأحوال. وكذا طريق التواضع، وتعلية البناء، ولباس الزهد. والزهد في المأكول يختلف باختلاف الأزمنة،

---

(1) **القواعد والفوائد**، ج1، ص152، ونحوه ما في **الأقطاب الفقهية**، لابن أبي جمهور الأحسائي، ص49.
(2) **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، ج3، ص436.

والأمكنة، والأحوال، والمقاصد، وعلى ذلك مبنى كثير من اختلاف الأخبار. وكذا يستحب التأهب لجهاد الكفار بأحسن السلاح، وكان أطيبها السيوف والرماح، وصار الأحسن في هذه الأيام (التفك)[1] المعروف بين الأنام. وكذا الوصول إلى بعض الأرضين لا يستحب، حتى تجعل مقبرة للمسلمين. فاختلاف الأزمنة والأمكنة والجهات، قد يبعث على اختلاف الأحكام، لاختلاف الموضوعات، وربما بني على ذلك اختلاف كثير من الأخبار، وطريقة المسلمين على اختلاف الأعصار»[2].

النص الرابع: ما ذكره ابن عابدين (1252هـ) في الدر المحتار من أنه لا يجوز ـ في المذهب الحنفي ـ العزل عن الزوجة إلا بإذنها، ثم ينقل عن بعض مشايخ المذهب أنه «إن خاف من الولد السوء في الحرة يسعه العزل بغير رضاها لفساد الزمان، فليعتبر مثله من الأعذار مسقطاً لإذنها». ثمّ يضيف: «إن منقول المذهب عدم الإباحة، وإن هذا تقييد من مشايخ المذهب لتغير بعض الأحكام بتغير الزمان»[3].

النص الخامس: هو للسيد محسن الأمين العاملي (1371هـ)، يقول (رحمه الله): «الأفعال تختلف أحكامها باختلاف القصد الموجب لاختلاف العنوان وتبدل الموضوع، وباختلاف الأزمان والأمكنة والأحوال والأشخاص الموجب لذلك. وهذا معنى ما اشتهر أنّ الأحكام تتغير بتغير الأزمان. أمّا اختلافها باختلاف القصد فكضرب اليتيم فإنّه محرم بقصد الايذاء، راجح بقصد التأديب، وكغيبة المسلم فإنّها محرمة بقصد الانتقاص، واجبة بقصد نهيه عن المنكر أو نصح المستشير أو إقامة الحق في مقام جرح الشاهد، وكالسجود عند قبر النبي (ص) فإنّه راجح مستحب بقصد الشكر لله تعالى على توفيقه لزيارته، محرم بقصد السجود للنبي (ص) لعدم جواز السجود لغير الله تعالى، إلى غير ذلك. وأمّا اختلافها باختلاف الأزمان والأشخاص والأحوال، فكلبس الأزرق مثلاً حيث يعد زينة في بعض الأزمان أو الأمكنة فيحرم على الزوجة في وقت الحداد ويستحب إذا أرادت التزين لزوجها، وكلباس الشهرة ولباس النساء المحرم على الرجال وبالعكس فإنّه يختلف باختلاف الأزمان والأشخاص والأمكنة، وكدفن المؤمن الجليل القدر قريباً من المزبلة فإنّه يعد إهانة له فيحرم، وكإنزال الضيف الشريف في مرابط الدواب فإنّه يعد إهانة مع إمكان غيره، بخلاف المكاري، وقد يكون ترك القيام للشخص في زمان أو بلاد يعد إهانة له فيحرم، وفي زمان آخر أو بلاد أخرى لا يعد فلا يحرم، وملبوس الزهد ومأكوله يختلف باختلاف الأزمنة

(1) «التفك» سلاح ولعلّها مأخوذة من الفارسية «التفنك».

(2) **منهج الرشاد لمن أراد السداد**، الشيخ جعفر كاشف الغطاء، ص526.

(3) **الدر المحتار**، ج3، ص192.

والأمكنة والأحوال، وكهدم قبور الأنبياء والأولياء وقبابهم ومشاهدهم فهبْ أنّه كان منهياً عن البناء نهي كراهة أو تحريم إلا أنّ الهدم صار يعد في هذا الزمان إهانة لهم فيتعارض عنوان واجب وهو الهدم وعنوان محرم وهو الإهانة فيقدم الأهم، ولا شك أنّ مراعاة عدم إهانة النبي أو الولي أهم من كل شيء»[1].

وقد يناقش البعض في بعض التفاصيل التي ذكرها هؤلاء الأعلام، إلا أنّ أصل المبدأ الذي ذكروه صحيح، وهو أنّ الأحكام قد تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال.

إلى ما تقدم، فإنّ الكثير من الفقهاء، في موارد مختلفة من الأبواب الفقهية يحملون بعض النصوص على ظرف زماني أو مكاني خاصين، وسيأتي في ثنايا البحوث القادمة بعض النماذج لذلك، من قبيل حمل الشيخ الصدوق لصنف من التراث الروائي الطبي على أنه وارد على هواء مكة والمدينة[2].

3. مسار البحث ومراحله

إذا اتضح ذلك نقول: إنّ الزمان والمكان بهذا المعنى يمكن تصوّر أن يكون لهما تأثير في عملية التقنين والتشريع أو ما يتصل بها في عدة مستويات، وقبل أن نذكر هذه المستويات، نتطرق إلى بيان مقدمة علميّة أصوليّة نطرحها أمام القارئ بشكل مختصر ومبسّط. وخلاصتها أنّ عملية التشريع تتقوم بثلاثة عناصر:

أ ـ الحكم: وهو التشريع الصادر من الله لتنظيم حياة الإنسان، وذلك من قبيل الإلزام الشرعي بالفعل (الوجوب) أو الترك (الحرمة) ويرد الإلزام بصيغة «يجب» أو «افعل» أو نحو ذلك، والتحريم بصيغة «يحرم» أو «لا تفعل» أو نحو ذلك، والحكم الشرعي يمر بمرحلة ثبوتية وأخرى إثباتية[3].

ب ـ المتعلق: وهو فعل المكلف الذي ينصبّ عليه الوجوب أو التحريم ويتعلّق به، فالشرب والأكل والوضوء والتيمم والصلاة... هي متعلقات الأحكام.

---

(1) **كشف الارتياب في أتباع محمد بن عبد الوهاب**، للسيد محسن الأمين، ص103 ـ 104.

(2) انظر: **مصنفات الشيخ المفيد**، ج5، ص115.

(3) الحكم الشرعي يمر بمرحلتين أساسيتين: وهما:

مرحلة الثبوت، أو مرحلة الملاك، وهي التي يلاحظ فيها المشرع ما عليه الفعل من مصلحة أو مفسدة، وإذا لاحظ وجود مصلحة بدرجة معينة فيه تولدت إرادة لذلك الفعل بدرجة تتناسب مع المصلحة المدركة، ثم يعتبر الفعل على ذمّة المكلف.

مرحلة الإثبات، وهي مرحلة إبراز الحكم إلى المكلفين بجملة معينة، نظير ما يعرف لدى المقنن الوضعي من نشر القانون في الجريدة الرسمية.

ج ـ الموضوع: هو ما يتعلق به فعل المكلف (ولهذا يسمى متعلّق المتعلّق).

ولا بدّ أن يعلم أنّ الحكم هو من مسؤوليّة المشرّع وهو الله تعالى، فهو بيده والأمر إليه، وتشريعه للحكم غير متوقف على وجود الموضوع خارجاً، بل يكفي وجوده الذهني، فالمشرّع يفترض الموضوع مقدّر الوجود عند جعل الحكم، إلا أنّ فعليّة الحكم على المكلف هي بفعليّة موضوعه، وعليه، فالحكم لا يدعو إلى إيجاد موضوعه ولا يتحمل المكلف مسؤولية إيجاد الموضوع، بخلاف المتعلق، فهو من مسؤوليّة المكلّف ويطلب منه إيجاده عند تحقق الموضوع، إذا كان الحكم وجوبياً، أو اجتنابه إذا كان الحكم تحريمياً، فالفرق بين متعلق الحكم وموضوعه، أنّ متعلق الحكم هو الأفعال كالشرب مثلاً، وموضوعه هو الأعيان كالخمر مثلاً.

والمثال الذي يوضح العناصر الثلاثة المذكورة هو قول المشرع في الأمر مثلاً: «يجب إكرام الفقير»، فـ«يجب» هو الحكم وهو بيد الشارع، و«الإكرام» هو المتعلّق وهو من فعل المكلف، و«الفقير» هو الموضوع.

ونحوه في النهي قوله: «يحرم شرب الخمر» فـ«يحرم» هو الحكم، و«الشرب» هو المتعلق، و«الخمر» هو الموضوع.

وباتضاح ذلك نقول: إنّ دخالة الزمان والمكان في عملية التشريع يمكن تصورها في العناصر الثلاثة المشار إليها، أعني في الحكم الشرعي نفسه، وفي متعلقه، وفي موضوعه، ودخلهما في الحكم إنما هو بلحاظ دخلهما في ملاكات الحكم ومبادئه، لأنّ أحكام الشريعة ـ بحسب الرأي الصحيح ـ ليست أحكاماً جزافية وامتحانيّة بحتة، وإنما هي أحكام منطلقة من مصالح ومفاسد كامنة في متعلقاتها.

وإلى ذلك، فثمة مجال رابع لا يبتعد عن فضاء العمليّة الاجتهادية الفقهيّة ويمكن الحديث فيه عن دخالة الزمان والمكان، وهو دخالتهما (الزمان والمكان) في فهم النصّ، لأنّه بعد وصول الخطابات الشرعيّة إلى المكلفين والمخاطبين بها فقد تتنوع الاجتهادات في فهم المراد منها، لا سيما أنّ النصّ الخبري قد أحاطت به بعض الظروف والملابسات ما تسبب بخفاء مدلوله أو الشك في صدوره، أو ضياع القرائن المحتفة به، إلى غير ذلك مما يحيط به من التباسات، إنّ ذلك يجعل الحكم الشرعي غير واضح بالبداهة، فيحتاج التعرّف عليه إلى عمليّة اجتهادية يتولاها الفقيه، ومن هنا يبرز أمامنا تساؤل عن دور الزمان والمكان في فهم النص؟

ومن خلال ذلك اتضح أنّ الكلام عن دور الزمان والمكان في الحكم الشرعي ينبغي أن يقع في أربع مراحل:

الأولى: دخالتهما في الحكم الشرعي

الثانية: دخالتهما في متعلق الحكم.

الثالثة: دخالتهما في موضوع الحكم.

الرابعة: دخالتهما في فهم النص الديني.

المرحلة الأولى: دور الزمان والمكان في التأثير على ملاك الحكم

إنّ الحكم الشرعي وإنْ كان ثابتاً في نفسه ولا يتغيّر ـ دونما موجب ـ بمرور الزمان وتغيّر المكان، لكنّ هذا لا ينفي أنّ المشرّع الإسلامي نفسه قد لحظ عنصري الزمان والمكان في عملية التشريع، وذلك لأنّ من الطبيعي أنّه إذا أراد أي مشرعٍ أو مقننٍ لتشريعاته وقوانينه أن تكون واقعيّة وليست مثاليّة، وأن تكون خالدة لا مؤقتة، فلا يمكنه أن يغفل أو يتجاهل دور تبدلّ الزمان والمكان في جعل التشريعات، وإنّ المقنن والمشرع الإسلامي لا يشذّ عن هذه القاعدة، ولا سيما بناء على ما هو الصحيح من أنّ الأحكام الإلهية تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في متعلقاتها، وليست هذه الأحكام مجرد أوامر أو نواهٍ اعتباطية ومزاجية، فالزمان والمكان عنصران مؤثران على ملاكات الأحكام، ويؤخذان بعين الاعتبار في عملية التشريع.

وإنّ فكرة النسخ، سواء بين الشرائع المختلفة، أو داخل الشريعة الواحدة هو خير دليل على أنّ المشرّع يراعي اختلاف الزمان والمكان. وهكذا فإنّ المرونة التي تتسم بها الشريعة، وهكذا قواعدها الحاكمة (قواعد النقض التشريعي)[1]، وما تشتمل عليه من مناطق فراغ تشريعي، وما نلحظه من تقلّص حجم التشريعات في دائرة فقه المعاملات والفقه العام، إنّ ذلك كله ـ في الواقع ـ يعدّ مؤشرات جليّة على هذه الحقيقة، وهي أنّ للزمان والمكان دوراً في عملية التشريع والتقنين.

1. نماذج دالة

وبالإمكان أن نذكر جملة من الأمثلة الحيّة على مراعاة الإسلام في تشريعاته للزمان والمكان، وهي أمثلة تتصل في الأغلب بنمط الحياة المتغيّر، كقضيّة اللباس، وآداب التجمل والزينة ونحوها:

أ ـ ما ورد في شأن اللباس، فإنّ الإسلام فيما عدا إلزامه بأصل الستر الملائم للرجل

(1) من قبيل قاعدتي: لا ضرر ولا حرج، راجع حول هذه القواعد: كتاب «**الشريعة تواكب الحياة**»، ص53 وما بعدها.

والمرأة، والذي هو حكم يهدف إلى الحؤول دون تحويل المجتمع خارج نطاق الدائرة الزوجية إلى حالة فوضى أو طوارئ جنسية، مما يهدد بنسف استقرار الأسرة والمجتمع، ففيما عدا ذلك، لم يلزم بنوعية أو كيفية خاصة من الثياب، وإنّما ترك لذوق الإنسان أن يتحرك ويبدع ويأتي بالجديد، من دون الجمود على لباس فرضته العادات أو التقاليد في بعض المجتمعات، ولهذا وجدنا أنّ الأئمة عليهم السلام اختلفت طريقتهم في كيفية ونوعية اللباس. ورد في صحيح حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: حَضَرْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام وقَالَ لَه رَجُلٌ: أَصْلَحَكَ اللَّه ذَكَرْتَ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام كَانَ يَلْبَسُ الْخَشِنَ يَلْبَسُ الْقَمِيصَ بِأَرْبَعَةِ دَرَاهِمَ ومَا أَشْبَه ذَلِكَ، ونَرَى عَلَيْكَ اللِّبَاسَ الْجَدِيدَ؟! فَقَالَ لَه: إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام كَانَ يَلْبَسُ ذَلِكَ فِي زَمَانٍ لَا يُنْكَرُ عَلَيْه ولَوْ لَبِسَ مِثْلَ ذَلِكَ الْيَوْمَ شُهِرَ بِه، فَخَيْرُ لِبَاسِ كُلِّ زَمَانٍ لِبَاسُ أَهْلِه، غَيْرَ أَنَّ قَائِمَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ عليهم السلام إِذَا قَامَ لَبِسَ ثِيَابَ عَلِيٍّ عليه السلام وسَارَ بِسِيرَةِ عَلِيٍّ عليه السلام»[1].

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام : قال له سفيان بن عيينة: «إنّه يروى أنّ علي بن أبي طالب عليه السلام كان يلبس الخشن من الثياب وأنت تلبس القوهي (ثوب أبيض نسبة إلى قوهستان) المروي؟! قال: ويحك، إنّ علياً كان في زمان ضيق، فإذا اتسع الزمان فأبرار الزمان أولى به»[2].

ب ـ ويمكن أن نذكر شاهداً آخر على أصل الفكرة، وهو ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: «إِذَا اسْتَوْلَى الصَّلَاحُ عَلَى الزَّمَانِ وأَهْلِه، ثُمَّ أَسَاءَ رَجُلٌ الظَّنَّ بِرَجُلٍ لَمْ تَظْهَرْ مِنْه حَوْبَةٌ فَقَدْ ظَلَمَ، وإِذَا اسْتَوْلَى الْفَسَادُ عَلَى الزَّمَانِ وأَهْلِه، فَأَحْسَنَ رَجُلٌ الظَّنَّ بِرَجُلٍ فَقَدْ غَرَّرَ»[3]، أي أوقع نفسه في الغرر والخطر. فإنّه لو كان المراد بحسن الظن أو سوئه معناهما الحقيقي، لكان معنى ذلك أنّ حرمة سوء الظن ليس حكماً ثابتاً على مدى الأزمان، بل هو محرم حال استيلاء الصلاح على الزمان وأهله، وجائز في حال استيلاء الفساد على الزمان وأهله.

ولكن قد يقال: إنّ المراد بحسن الظن هنا الثقة العمياء بالشخص والاعتماد المطلق على صدقه في أقواله وعهوده، والمراد بسوء الظن مجرد التحفظ منه والكفّ عن

---

(1) **الكافي**، ج1، ص411، وج 4، ص444، وعنه **وسائل الشيعة**، ج5، ص17، الحديث 7 الباب 7 من أبواب أحكام الملابس.

(2) **اختيار معرفة الرجال** (رجال الكشي)، ج2، ص691، وعنه **وسائل الشيعة**، ج5، باب 7 من أبواب أحكام الملابس، الحديث 11.

(3) **نهج البلاغة**، ج4، ص27.

معاملته، ولا يجوز الإساءة إليه بقول أو فعل حتى مع التهمة[1]، أي إنّ اختلاف الزمان وأهله ينبغي أن يغيّر في الجانب السلوكي للإنسان في تعاطيه مع الآخر، لا في الجانب التشريعي المرتبط بالله سبحانه.

ومما يؤكد الفكرة المذكورة ما جاء في صحيحة أَبِي مَرْيَمَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام «أَنَّه سُئِلَ عَنِ الْمُتْعَةِ؟ فَقَالَ: إِنَّ الْمُتْعَةَ الْيَوْمَ لَيْسَ كَمَا كَانَتْ قَبْلَ الْيَوْمِ، إِنَّهُنَّ كُنَّ يَوْمَئِذٍ يُؤْمَنَّ، والْيَوْمَ لَا يُؤْمَنَّ فَاسْأَلُوا عَنْهُنَّ»[2].

ج ـ ما ورد في شأن حلق شعر الرأس أو إطالته: فمن جهة نجد أنّ رسول الله (ص) كان يطيل شعر رأسه، ففي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عن علي عليه السلام قال: «كان رسول الله (ص) يرجّل[3] شعره وأكثر ما كان يرجّل شعره بالماء..»[4]، ومن جهة أخرى نجد أنّ الإمام الصادق عليه السلام : «كان يحفي رأسه إذا جزّه»[5]، والإحفاء بمعنى الاستقصاء والمبالغة في حلقه. فلو استفيد من الحديثين أنّ سيرة الإمام الصادق عليه السلام كانت على إحفاء شعر رأسه بينما سيرة جده المصطفى (ص) على إطالته فلا تنافي بين السيرتين، لأنّ هذه المسألة تدخل في باب العادات المتغيرة من زمان لآخر.

د ـ ومما يدخل في دائرة الأمور المتغيرة من زمان لآخر، قضية تغيير الشيب بالخضاب أو نحوه، فقد سئل أمير المؤمنين عليه السلام عن قول رسول الله (ص): «غيّروا الشيب ولا تشبهوا باليهود، فقال عليه السلام : إنّما قال (ص) ذلك والدين قل (أي أتباعه قليلون) فأما الآن وقد اتسع نطاقه وضرب بجرانه (أي انتشر واستراح) فامرؤ وما اختار»[6]. فإنّه، ومع قطع النظر عن أنّ أمره (ص) بتغيير الشيب ربما كان أمراً تدبيرياً، (كما سيأتي في بحث التدبيرية) فإنّ هذا الحديث لأمير المؤمنين عليه السلام يكشف عن أنّ الأمر بتغيير الشيب متحرك ومتغيّر من زمن لآخر، فربما يكون في زمن ما مطلوباً، إمّا لإظهار جانب القوة عند المسلمين وإيهام الخصم ولا سيما في المعركة بأنّ عنصر الشباب هو الغالب في معسكر المسلمين، وإمّا لإيجاد حاجز بين المسلمين

(1) **في ظلال نهج البلاغة**، ج4، ص289.

(2) **الكافي**، ج5، ص453، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج3، ص459، و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص251.

(3) أي يُسَرِّح.

(4) **مكارم الأخلاق**، ص69، **سنن النبي** للطباطبائي، ص147.

(5) **تهذيب الأحكام** ج1 ص62.

(6) **نهج البلاغة**، قصار الحكم.

وبين المشركين ومنع تشبههم بهم الكاشف عن انبهارهم بهم واتخاذهم مثلاً أعلى أو قدوة. ولا يبعد أن تكون الكثير من التعاليم التي ورد فيها عبارة «ولا تشبهوا باليهود أو المجوس»، قاصدة هذا المعنى، ما يعني أنه في زمن آخر وعند تغير وارتفاع هذه الحيثيات يتغير الحكم.

2. اكتشاف الملاك بين العقل والنقل

ويبقى الأمر المهم في المقام، أنّه إذا استفيد من الشارع أنّ هذا الحكم مقيّد بزمان أو مكان خاصين، أو أنه يتغير بتغيّر الزمان أو المكان كبعض الأمثلة المتقدمة فلا نواجه مشكلة، لكن قد لا يبيّن الشارع ذلك بشكل واضح، وهنا قد يقال: إنّ المحكّم في هذه الحالات هو قاعدة «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»[1]، أو ما يسميه الأصوليون بالإطلاق الأزماني، ولن يكون بمقدورنا الحديث عن تقيّد الحكم بزمان أو مكان خاصيْن، حتى لو احتملنا ذلك، إذ أنّى لنا أن نعرف ملاكات الأحكام ومناطاتها؟!

باختصار: إنّ السؤال الذي يطرح نفسه: كيف نصل إلى اكتشاف الملاك لنعرف ما إذا كان مقيداً بزمان دون آخر أو بمكان دون آخر؟ وهل من وسيلة إلى ذلك؟

والجواب: هناك طريقان إلى ذلك:

الأول: طريق النص الشرعي: بأن يرد في النص بيان مناط الحكم وعلته التي يدور مدارها، وعندها لا يبقى مجال للتشكيك في أن المدار على الملاك.

الثاني: طريق العقل، ويراد بالعقل هو العقل النظري القطعي، وبيان ذلك:

أنّ للعقل مجالين، المجال النظري والمجال العملي، ويسمى الأول بالعقل النظري، الثاني هو العقل العملي:

ـ العقل النظري، وهو العقل الذي يدرك المصلحة والمفسدة، هذا فيما يتصل بالحكم الشرعي، وأما أحكام العقل النظري في غير المجال الشرعي فكثيرة.

ـ والعقل العملي، وهو الذي يدرك الحسن والقبح، أو ما ينبغي وما لاينبغي[2].

والعقل في واقع الأمر هو واحد، ولكن ما يدركه على نحوين، فتارة يكون ما يدركه

---

(1) وهي قاعدة ثابتة ومنصوصة، ففي صحيحة زُرَارَةَ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنِ الْحَلَالِ والْحَرَامِ فَقَالَ: حَلَالُ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وحَرَامُه حَرَامٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَكُونُ غَيْرُه ولَا يَجِيءُ غَيْرُه، وقَالَ: قَالَ عَلِيٌّ عليه السلام: «مَا أَحَدٌ ابْتَدَعَ بِدْعَةً إِلَّا تَرَكَ بِهَا سُنَّةً». **الكافي**، ج1، ص58.

(2) انظر: **كتاب أصول الاجتهاد الكلامي**، ص277.

العقل مستتبعاً لجري عملي، فيصطلح عليه بالعقل العملي، وأخرى لا يستتبع جرياً عملياً فيصطلح عليه بالعقل النظري.

وحديثنا عن إدراك الملاك هو حديث عن العقل النظري. والسؤال الملّح هو أنّه هل تصل عقولنا إلى إدراك تلك المصالح والمفاسد التي يدور الحكم مدارها؟

لا يتردد العلماء بالقول: إنّه لو أدرك العقل المصلحة أو المفسدة الباعثة على جعل الحكم، فإنّه يصح تعميم الحكم حيث وجدت، وسلبه حيث انتفت، لأنّ ما أدركه العقل هو علة الحكم، وعندما يدرك العقل العلة فلا بدّ أن يدرك المعلول، لكنهم يشككون بمقدرة العقل على اكتشاف علل الأحكام وملاكاتها إلّا في موارد نادرة، ويقولون: إنّ عقولنا قاصرة عن إدراك تلك المصالح والمفاسد بشكل قطعي، وأمّا مجرد الظن بها فلا ينفع ولا يغني عن الحق شيئاً[1]، كما أنّ القياس والاستحسان والمصالح المرسلة مما نهى الشارع عن اعتمادها، ربّما لأنّها ليست سوى طرق ظنيّة ولا تؤدي إلى القطع بالملاك أو بالحكم، ومن هنا، فيلزمنا التعبد بما ثبت في الشرع، سواء أدركت عقولنا كنهه أم لم تدركه، لأنّ ذلك مقتضى إيماننا بالله الحكيم وكتابه المصون ورسوله المعصوم الذي لاينطق عن الهوى.

ولكن يمكن أن نسجّل على هذا الكلام ملاحظة أساسية، وهي ما أشار إليه جمع من الفقهاء المعاصرين من أنّ التعبد الشرعي لا يصح جعله معياراً عاماً في كافة الحقول الشرعية، بل لا بدّ من الفصل بين حقل العبادات وغيره من الحقول، وإليك توضيح ذلك:

الحقل الأول: العبادات

وهذا الحقل يصح، بل يتعيّن جعل التعبد فيها قاعدة ومعياراً، لأنّ طابعه العام هو

---

(1) يقول الشيخ الأنصاري: « نعم، الإنصاف أن الركون إلى العقل فيما يتعلق بإدراك مناطات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام، موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر، وإن لم يحتمل ذلك عند المدرك». انظر: **فرائد الأصول**، ج1، ص62. وقال السيد الشهيد: «لا شك في أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد وأن الملاك متى ما تمّ بكل خصوصياته وشرائطه وتجرّد عن الموانع عن التأثير كان بحكم العلة التامة الداعية للمولى إلى جعل الحكم على طبقه وفقا لحكمته تعالى، وعلى هذا الأساس فمن الممكن نظرياً أن نفترض إدراك العقل النظري لذلك الملاك بكل خصوصياته وشؤونه، وفي مثل ذلك يستكشف الحكم الشرعي لا محالة استكشافاً لمياً، أي بالانتقال من العلّة إلى المعلول. ولكن هذا الافتراض صعب التحقق من الناحية الواقعية في كثير من الأحيان لضيق دائرة العقل وشعور الإنسان بأنه محدود الاطلاع، الأمر الذي يجعله يحتمل غالباً أن يكون قد فاته الاطلاع على بعض نكات الموقف، فقد يدرك المصلحة في فعل، ولكنه لا يجزم عادة بدرجتها وبمدى أهميتها وبعدم وجود أي مزاحم لها، وما لم يجزم بكل ذلك لا يتمّ الاستكشاف». انظر: **دراسات في علم الأصول**، الحلقة الثالثة ص255.

الثبات على مرّ الأزمنة، ولا يحتمل أن تكون العبادة واجبة في زمان دون زمان أو مكان دون مكان أو لقوم دون آخرين إلا بمقدار ما لاحظه المشرع نفسه من عناوين قد تطرأ فيتغير الحكم، كالقصر في السفر والإتمام في حال الحضر، أو غير ذلك. كما أنّ دور الشارع هنا هو التأسيس، فلا بدّ من متابعته والتعبد بما جاء في نصوصه، وهذا لا يعني ـ بالطبع ـ أنّ العبادات هي تكاليف اعتباطيّة وأنّ التعبد فيها غير مفهوم، بل إنّ التعبد فيها ينطلق من أسس مفهومة، فالصلاة أو الصوم أو الحج وسائر العبادات لها أبعاد اجتماعية وروحية وتربوية كما هو معلوم، والتعبّد هنا هو في أجزاء العبادة وشروطها وكيفيتها، حيث لا مجال للتبديل أو التغيير في ذلك.

كما أنّه قد يتصور في بعض الأحيان دخول البعد التدبيري والزمني في بعض جوانب العبادة، كما في موضوع كشف المحرم عضده أو مشيه رملاً أثناء الطواف مما سيأتي الحديث عنه في المحور الثاني، وقد يتصور ذلك في صلاة الجمعة وإناطتها بالحاكم العادل، كاحتمال فقهي مطروح في المسألة.

الحقل الثاني: وهو المعاملات

وحيث إنّ المعاملات من البيع والإجارة والمضاربة والمزارعة، هي في الأصل معاملات تبانى عليها العقلاء، فهذا يجعلها بعيدة عن التعبد الشرعي، وقال أحد الفقهاء: «لا مجال للتعبد فيها إطلاقاً، بل لا بد أن تنزل الأمور وفقاً للأدلة العليا والقواعد العامة في الشريعة ولا بدّ أن تنزل على مقاصد الشريعة وعلى ما يفهم من مناطاتها»[1].

وإننا عندما نتأمل في المعاملات نكتشف بوضوح، أنّ الشارع جرى فيها على طبق السيرة العامة للبشر مهذِّباً ومنظماً، فحرّم منها ما فيه إخلال بنظام السوق وما فيه ظلم وأكل مال بغير حق أو ما إلى ذلك.

على سبيل المثال

1. سيأتي في مبحث التدبيريّة ذكرُ قضيّة بيع الثمرة قبل نضوجها، وكيف أنّ النبي نهى عنها نهياً تدبيرياً، لما رآه من شجار وخلافات بين المزارعين والتجار، ففي صحيح الْحَلَبِيِّ قَالَ: «سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ شِرَاءِ النَّخْلِ والْكَرْمِ والثِّمَارِ ثَلَاثَ سِنِينَ أَوْ أَرْبَعَ سِنِينَ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ بِه، يَقُولُ إِنْ لَمْ يُخْرِجْ فِي هَذِه السَّنَةِ أَخْرَجَ فِي قَابِلٍ وإِنِ اشْتَرَيْتَه فِي سَنَةٍ وَاحِدَةٍ فَلَا تَشْتَرِه حَتَّى يَبْلُغَ، فَإِنِ اشْتَرَيْتَه ثَلَاثَ سِنِينَ قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَ فَلَا

(1) **الاجتهاد والحياة**، ص21.

بَأْس. وسُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي الثَّمَرَةَ الْمُسَمَّاةَ مِنْ أَرْضٍ فَهَلَكَ ثَمَرَةُ تِلْكَ الأَرْضِ كُلُّهَا؟ فَقَالَ: قَدِ اخْتَصَمُوا فِي ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّه (ص) فَكَانُوا يَذْكُرُونَ ذَلِكَ فَلَمَّا رَآهُمْ لَا يَدَعُونَ الْخُصُومَةَ نَهَاهُمْ عَنْ ذَلِكَ الْبَيْعِ حَتَّى تَبْلُغَ الثَّمَرَةُ ولَمْ يُحَرِّمْه ولَكِنْ فَعَلَ ذَلِكَ مِنْ أَجْلِ خُصُومَتِهِمْ»[1].

2. وفي صيغ العقود أيضاً يمكن الإفادة من فكرة استبعاد التعبديّة في المعاملات، وذلك لتأييد القول بأن كل ما يعتبره العقلاء وسيلة للتعاقد فهو مقبول شرعاً، ويظهر أثر ذلك في نظرتنا إلى المعاملات الجديدة كعقد التأمين أو غيره، وينعكس ذلك أيضاً على اللغة المعتمدة في إنشاء العقود، فقد ذهب جمع من العلماء إلى اعتبار العربية شرطاً في إنشاء عقد البيع وغيره من العقود والإيقاعات، وذلك تأسياً برسول الله (ص) الذي كان يجري عقوده بالعربية[2]، ولكن لا يخفى بُعْدُ هذا الكلام، لبعد التعبد في ذلك، مضافاً إلى ما سيأتي في مبحث البشرية من أنّه لا دليل على وجوب التأسي به (ص) على الإطلاق، إلا فيما علم أنّه فعله بعنوان التشريع وبيان الحكم، ولم يعلم منه ذلك في المقام بل علم عدمه[3]، فالنبي (ص) لما كان عربياً ويعيش في بيئة عربية، فيكون تكلمه وإنشاؤه للعقود بالعربية، جرياً على سجيته الإنسانية لا من جهة استحباب أو لزوم العربية شرعاً في إنشاء العقود والإيقاعات إلّا ما قام عليه الدليل.

3. جواز بيع الكلب المعلم: فقد نهت بعض الروايات عن بيع الكلب[4]، واستفيد من بعضها استثناء الكلب الصيود من حرمة البيع[5]، وقد جمد بعض الفقهاء على ذلك، فمنع من بيع الكلب غير الصائد ولو كان معلماً على اكتشاف المخدرات أو غيرها، أو تتبع أثر اللصوص، وهذا الجمود غير مبرر، وذلك لاستبعاد التعبد في المقام، قال بعض الفقهاء: «وليست المعاملات دائرة مدار التعبّد المحض والمصالح السريّة الخفيّة نظير الأحكام العباديّة، فلا محالة تنصرف أدلّة المنع ـ على فرض إطلاقها ـ

(1) **الكافي**، ج5، ص175.
(2) **جامع المقاصد**، ج4، ص59 و60. ج7، ص312.
(3) **عمدة المطالب**، ج2، ص115.
(4) في خبر الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ قَالَ: سُئِلَ أَبُو الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام عَنْ شِرَاءِ الْمُغَنِّيَةِ؟ فَقَالَ: «قَدْ تَكُونُ لِلرَّجُلِ الْجَارِيَةُ تُلْهِيه ومَا ثَمَنُهَا إِلَّا ثَمَنُ كَلْبٍ وثَمَنُ الْكَلْبِ سُحْتٌ والسُّحْتُ فِي النَّارِ». **الكافي**، ج5، ص120، و**تهذيب الأحكام**، ج6، ص357.
(5) ففي خبر أَبِي عَبْدِ اللَّه الْعَامِرِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ الَّذِي لاَ يَصِيدُ؟ فَقَالَ: «سُحْتٌ فَأَمَّا الصَّيُودُ فَلَا بَأْسَ». **الكافي**، ج5، ص127. وفي خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت». **تهذيب الأحكام**، ج6، ص356.

إلى صورة بقاء الكلب على طبعه الأوّلي من دون أن يقع تحت التعليم الصحيح، أو فرض تمحّض منافعه في الأمور المحرّمة شرعاً»[1]. وقد لاحظنا أنّ العلامة الحلي قد ألحق كلب الزرع والماشية بكلب الصيد في جواز البيع، مع أنّ النص وارد في الأخير[2].

الحقل الثالث: المجال السياسي والنظامي

وهو عبارة عن الأحكام التي ترتبط بالعلاقات الدوليّة، وتنظيم عمل السلطة وتشكيلاتها الوزارية والنيابية والبلدية والآليات الجديدة في الإدارة، وما يتصل بتنظيم علاقة الحاكم بالمواطنين، ونظام التعيينات أو قضية الانتخابات وأحكام الجنسيّة، ويدخل فيه كل ما يتصل بحفظ النظام العام، في مجال الطرقات والمواصلات والملاحة والبناء وتنظيم المدن وحركة المواصلات على أنحائها إلى إدارة عملية الجهاد والحرب إلى غير ذلك، وبديهي أنّ هذه القضايا لا تبنى في الإجمال على اعتبارات غيبية وتعبدية، وإنّما ملاكاتها واضحة ومقاصدها جليّة، ولا بدّ أن يراعى فيها حفظ النظام العام، وحفظ كرامة الإنسان، وحفظ عزّة الأمة ووحدة المجتمع... ولذا كان من الطبيعي أن يخضع هذ الحقل للكثير من المرونة، وأن تتغيير الأحكام فيه بتغيّر الزمان والمكان وتبدل الظروف والتحولات السياسيّة وتغيّر موازين القوى... وفي هذا السياق فإنّ تحديد تنظيم العمارة في المدن والأرياف مع تحديد مساحة البناء، وعدد الطوابق وسعة الطرقات، وتنظيم تنقلات الدواب أو المواشي في الطرقات العامة أو في شوارع المدن، أو تنظيم أوقات خاصة لتنقل السيارات الكبيرة، أو تحديد نوع السيارات المستعملة... إنّ ذلك كله متروك لتقدير الحاكم الشرعي وتشخيصه للمصلحة العامة.

وعلى سبيل المثال

1. سعة الطريق العام، والذي ستأتي الإشارة إليه في مبحث التدبيرية، فقد دلّت بعض الروايات على أنّ عرض الطريق العام هو سبعة أذرع[3]، وفي رواية أخرى: خمسة أذرع[4]، وقد أفتى بعض الفقهاء في الماضي والحاضر بمضمون الخبر، يقول السيد الخوئي إنّ الخمسة أذرع هو «حد الطريق المعين من قبل الشرع، بل الأفضل أن يكون سبعة»[5]. ولكنّ الملاحظة التي نسجلها هي أنّ هذه الروايات التي تحدِّد الطريق

---

(1) **دراسات في المكاسب المحرمة**، ج1، ص500.

(2) راجع **مختلف الشيعة**، ج5، ص12، و**دراسات في المكاسب المحرمة** للمنتظري، ج1، ص537.

(3) **الكافي**، ج5، ص296. **صحيح البخاري**، ج3، ص106. و**سنن ابن ماجة**، ج2، ص384.

(4) **وسائل الشيعة**، ج18، ص455، باب 15 من أبواب كتاب الصلح، حديث 1.

(5) **منهاج الصالحين**، ج2، ص162.

بخمسة أو سبعة أذرع لا تملك إطلاقاً أزمانياً وأحوالياً، وإنّما هي ناظرة إلى الزمان والمكان الذي تكون فيه وسيلة النقل هي الحيوانات، بل هو يتسع ويضيق حسب حاجة الناس إليه، وهي متغيرة من وقت لآخر ومكان وآخر.

2. في إدارة العلاقة مع الآخر الديني، نسأل: هل يحكمها نظام الذمة أو يمكن ابتكار نظام جديد يقوم على أساس فكرة التعاقد المبني على الشراكة والمواطنة؟ وهل يتعيّن علينا أخذ الجزية؟ ماذا عن المشركين؟ هل يتعيّن وضعهم أمام خيارين، إمّا السيف، أو الإسلام ولا يمكن إقرارهم على دينهم؟ وماذا عن قضية السبي، وهل بإمكاننا اعتماده اليوم؟ وهنا يوجد متسع كبير لتقديم قراءة جديدة مغايرة للسائد.

مؤشرات ومؤيدات

وثمّة مؤشرات عديدة تؤيد فكرة أصالة عدم التعبد في الحقلين المتقدمين، أعني في القضايا السياسيّة والاجتماعيّة والمعاملاتيّة، وهذه بعض تلك المؤشرات:

أولاً: إنّ النصوص الشرعيّة الواردة في الحقول المذكورة كثيراً ما تذكر تعليلات ارتكازية، أو تحيل الأمر إلى ما هو مركوز في الذهن، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1].

ثانياً: إنّ قلة النصوص في هذه الحقول والبناء على الإمضاء وليس التأسيس، هو مؤشر آخر على أنّها بعيدة عن التعبد ومتروكة للعقل الفقهي ليستفيد من قواعد الشريعة ومقاصدها الكلية.

الحقل الرابع: الأحوال الشخصيّة

من الزواج والطلاق والميراث وما يلحق بها، وهذا الحقل يمكن أن نعدّه من الموارد الإشكالية التي قد تختلف فيه النظرة، من باب لآخر أو من مورد لآخر، فالنكاح ـ مثلاً ـ توجد فيه خصوصية معينة، وقد عرف عنهم أنّ فيه شائبة التعبد، مع أنّ هذه العبارة ليست نصاً[2]، ولا يمكن أن تقف مانعاً أمام حركة البحث الاجتهادي. وعلى سبيل المثال: فإنّ أحكام الزواج تحليلاً وتحريماً، ومن يحلّ الزواج بهن ومن يحرم... وإنْ كانت تهدف إلى تنظيم الاجتماع البشري، ولكنّها ـ في الإجمال ـ أحكام تعبديّة تتسم بالثبات، ويمكن أن نسمي ذلك التعبد النظامي، وما قلناه في النكاح نقوله في باب الطلاق، فالطلاق في خطوطه

---

(1) سورة الإسراء، الآية 15.

(2) وقد أثبتنا عدم صحتها في بحثنا حول ذلك.

العريضة هو حقل تعبدي، ولا مجال لحمل أحكامه على الزماكنيّة، ومنها أحكام العِدد على اختلافها، وحتى صيغة الطلاق، وضوابطه وشروطه، لأنّ المشرّع لا بدّ أن يضع الحدود والضوابط، منعاً من الفوضى والهرج والمرج. وهكذا الحال في بابي المواريث والوصايا، فإنّها من القضايا التي ينطبق عليها ما أسميناه بالتعبد النظامي.

ومع ذلك فلا مانع من وجود مناطق عديدة يمكن طرح السؤال عن مدى التعبد فيها، ففي النكاح مثلاً يمكن النقاش فيما يقال من ضرورة الالتزام بصيغة خاصة وباللغة العربية تحديداً، ويمكن أيضاً أن نسأل: هل يمكن أن يكون الحكم الشرعي بأن سكوت البنت كاشف عن رضاها حكماً تعبدياً ولا يقبل التغيّر ولو بتغير الظروف؟ يقول الفقيه السيد اليزدي: «ورد في الأخبار أنّ إذن البكر سكوتها عند العرض عليها وأفتى به العلماء لكنّها محمولة على ما إذا ظهر رضاها وكان سكوتها لحيائها عن النطق بذلك»[1].

وعلق بعض الفقهاء قائلاً: «يمكن اختلاف الحكم حسب اختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص والحالات، فلو فرضنا ورود أخبار دالَّة ـ بإطلاقها ـ على كفاية الرضا ـ كما هو كذلك ـ لكانت محمولة على اقتضاء خاص لأحد المذكورات لا الحكم بالكفاية مطلقاً»[2].

والحاصل أنّ بعض الدوائر الفقهيّة تظلّ محل نظر وتأمل لجهة ابتنائها على التعبد الشرعي أو عدم ابتنائها على ذلك، ويندرج في ذلك أيضاً أحكام الطهارة وأحكام الأسرة وموضوع القوامة والحضانة، وباب القصاص والديات.

ويدخل في هذه الدوائر الإشكاليّة باب الأطعمة والأشربة، وما يحل وما يحرم، ونذكر نموذجاً لذلك، وهو ما ذكره بعض العلماء المعاصرين، حول ما شاع بين المؤمنين من تناول الملح قبل الطعام وفي ختامه، «بدعوى أنه يستحب أكله، سواء كان ذلك في البلاد الحارة أو البلاد الباردة، في الصيف أو الشتاء». ويضيف: «يوجد نص وردت فيه نصيحة البدء بتناول الملح قبل الطعام وفي ختامه، أنا لا أقطع أنّ هذا الأمر من باب التعبد الشرعي، أنا أفهم أنّ الملح مادة غذائية لها صلة بالجسد وبكيمياوات الجسد، وأنّ الإنسان يفقد في البلاد الحارة كميّة من ماء جسده بالتعرّق، فيحتاج إلى تعويضها، وأما في البلاد الباردة أو المعتدلة إذا كانت نسبة الملح في الطعام عالية، قد لا يحتاج الإنسان إلى المزيد من الملح، وبالتالي قد لا يكون من الراجح أن يستعمل الملح في طعامه»[3].

---

(1) **العروة الوثقى**، ج5، ص624.

(2) **مدارك العروة**، ج30، ص165.

(3) **الاجتهاد والتجديد**، ص91.

هذا ولكن رغم تأكيدنا على صحة المبدأ الذي انطلق منه، وهو رفض الفكرة الذاهبة إلى تعميم التعبد الشرعي على كل أقوال المعصوم وأفعاله، لكننا نريد التنبيه على نقطة مهمّة، وهي أنّه قد لا يكفي أحياناً لرفض التعبد واستبعاده مجرد ملاحظة مضمون النص، بل لا بدّ من ملاحظة لسانه التعبيري أيضاً، فإنّه قد لا يساعد على الإرشاديّة، وفي خصوص مثال الملح المذكور، نلاحظ أنّ لسان بعض الروايات يساعد على استبعاد التعبد الشرعي في تناول الملح قبل الطعام أو بعده، وذلك لأنّ بعض هذه الروايات تتحدث عن فوائد الملح الطبية والصحيّة، وأنّه لا يستغنى عنه في الطعام[1]. ولكنّ ثمّة رواية لا تساعد على ذلك[2].

وأكتفي بهذا القدر من الحديث التأملي النقدي في الفكرة السائدة حول تعميم التعبد إلى كل المجالات، ومع انحسار فكرة التعبد فسوف ينفتح الباب أمام الحديث عن اكتشاف الملاك.

3. وسائل اكتشاف الملاك

إننا عندما نتأمل في الممارسات الاجتهادية لكثير من الفقهاء الذين ينفون قدرة العقل على اكتشاف مناطات الأحكام بشكل تام، نجد أنّهم من الناحية العملية يرون للعقل دوراً في ذلك، وإن رفضوا ذلك نظرياً، وإلّا فماذا نفسر أخذهم بقياس الأولوية، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[3] الذي يستفاد منه حرمة ضربهما بالأولوية القطعية؟! وبماذا نفسر «إلغاء الخصوصية» الشائع عند العلماء، فمثلاً لو ورد في الحديث: «اغسل قميصك إذا أصابه الدم»، فإنّهم يجزمون بإلغاء الخصوصية عن الثوب، ويحكمون بلزوم غسل العباءة وكل الثياب إذا أصابها الدم، انطلاقاً مما يسمونه مناسبات الحكم والموضوع، وإرجاع قياس الأولويّة إلى الاستظهار من الدليل النقلي محل إشكال كما سيأتي.

إنّ هذا وذاك خير شاهد على أنّ السيرة العمليّة للفقهاء تؤكّد أنّهم لا يقرؤون النصوص قراءة جامدة بعيدة عن عالم الملاك، بل إنّ المصالح والمفاسد يمكن اكتشافها في بعض الأحيان، وبابها ليس موصداً أمام العباد بشكل كلي، وعليه، فما يدركه الفقيه من ملاكات الأحكام من خلال تأمله في الكتاب والسُّنة وأنسه بلحن كلمات المعصومين عليهم السلام، لا يصح التسرّع في رميه بالأخذ بالقياس أو الاستحسان.

---

(1) راجع: **وسائل الشيعة**، ج25، باب 41 من الأطعمة المباحة وباب 98 من أبواب المائدة.

(2) ففي الخبر الذي رواه الكليني بإسناده عن فَرْوَةَ عَنْ أَبِي جعفر عليه السلام قَالَ: «أَوْحَى اللَّه عَزَّ وجَلَّ إِلَى مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عليه السلام أَنْ مُرْ قَوْمَكَ يَفْتَتِحُوا بِالْمِلْحِ ويَخْتَتِمُوا بِه وإِلَّا فَلَا يَلُومُوا إِلَّا أَنْفُسَهُمْ». انظر: **الكافي**، ج6، ص326، فإنّ موسى عليه السلام لم يكن في بلاد حارة، وإنّما في بلاد الشام أو مصر، لكنّ الحديث ضعيف السند.

(3) سورة الإسراء، الآية 23.

بالعودة إلى دور العقل في اكتشاف الملاك، يمكن أن نطلّ على أهم وسائل التعرّف على ملاكات الأحكام واكتشاف عللها، وهي وسائل وطرق عديدة، كَثُرَ الاستناد إليها في كلمات الفقهاء، ومنها ما هو قطعي، ومنها ما ليس كذلك، وبعضها متفق عليه، وبعضها مختلف فيه، وفيما يلي نستعرض أهم هذه الوسائل مع بعض الأمثلة:

أ - منصوص العلة

يلاحظ أنّ بعض الأحكام ترد في النصوص معللة بشكل واضح وصريح وفي هذه الحالة يلتزم معظم الفقهاء بتعميم الحكم إلى كل الموارد التي تتوفر فيها العلة، وأمثلة ذلك كثيرة منها: صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الإمام الرضا عليه السلام: «**ماء البئر واسع لا يفسده شيء... . لأن له مادة**»[1]، فإنّه علل عدم انفعال ماء البئر بمجرد ملاقاة النجاسة بكونه ذا مادة، وانطلاقاً من ذلك أفتى الفقهاء بأن كل ماء له مادة كالنبع فهو معتصم ولا ينفعل بملاقاة النجاسة.

ومن أمثلته أيضاً: ما ورد في الصحيح عن الإمام الكاظم عليه السلام في بيان علة تحريم الخمر قال عليه السلام: «**إنّ الله عز وجل لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبة الخمر فهو خمر**»[2]، حيث يمكن الاستناد إليه في تحريم كل المسكرات وما تكون عاقبته عاقة الخمر.

ومن أمثلته أيضاً: ما ورد في صحيحة عباد بن صهيب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**لا بأس بالنظر إلى شعور نساء أهل تهامة والأعراب وأهل البوادي من أهل الذمة والعلوج، لأنهن إذا نهين لا ينتهين**»[3]، حيث استفيد منه تعميم الحكم بجواز النظر إلى كل اللائي لا ينتهين إذا نهين.

وهذا النحو من التعليل يصطلح عليه بقياس منصوص العلة، والأكثر على جواز العمل به واعتماده كوسيلة لا ريب فيها للتعرّف على ملاكات الأحكام، الأمر الذي يسمح بالتعميم أو التخصيص. ولكنّ هذه الوسيلة ليست وسيلة عقليّة بحتة بل شرعيّة، وتعتمد على الاستظهار من النص الشرعي لمعرفة الملاك وتعميم الحكم أو تخصيصه.

---

(1) **تهذيب الأحكام**، ج1، ص234.

(2) **الكافي**، ج6، ص412، و**تهذيب الأحكام**، ج9، ص112، وعنهما **وسائل الشيعة**، ج25، ص342، الباب 19 من أبواب الأشربة الحديث 1.

(3) **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص47.

ب - قياس الأولوية

«وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع أقوى وأوكد منه في الأصل، ومثال ما ورد في الكتاب من النهي عن التأفف من الوالدين ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[1] القاضي بتحريم ضربهما وتوجيه الإهانة إليهما»[2]، بناءً على أنّ العقل هو الحاكم بالانتقال من الأصل إلى الفرع، ومن هنا رفض الأخباريون قياس الأولوية وكذلك قياس منصوص العلّة[3].

ويمكن أن يعدّ من أمثلة ذلك: الحكم بأمومة صاحبة الرحم للولد الذي نما في رحمها ولم يتكون من بويضتها قياساً على الأم الرضاعيّة، بدعوى أنه إذا حكمت الشريعة بترتيب آثار الأمومة على المرأة التي ترضع الولد خمس عشرة رضعة أو إذا اشتد عظمه ونبت لحمه من لبنها، فبطريق أولى لا بد أن تحكم بأمومة من نشأ الولد في رحمها. والمشهور أيضاً على الأخذ بقياس الأولوية.

ولكنّ بعض الأصوليين رفض ابتناء دلالة هذا القياس على مجرد القطع بوجود الملاك في الفرع على نحو الأولويّة، لأننا ـ كما يقول الشيخ المظفر ـ «إنما نأخذ بقياس الأولوية إذا كان يُفهم ذلك من فحوى الخطاب، إذ يكون للكلام ظهور بالفحوى في ثبوت الحكم فيما هو أولى في علة الحكم، فيكون حجة من باب الظواهر، ومن أجل هذا عدوه من المفاهيم وسموه « مفهوم الموافقة». أمّا إذا لم يكن ذلك مفهوماً من فحوى الخطاب، فلا يُسمّى ذلك مفهوماً بالاصطلاح، ولا تكفي مجرّد الأولوية وحدها في تعدية الحكم، إذ يكون من القياس الباطل»[4]، واستدل لذلك بصحيحة أبان بن تغلب، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟

قال: عشر من الإبل قلت: قطع اثنتين؟

قال: عشرون من الإبل.

قلت: قطع ثلاثاً؟

قال: ثلاثون من الإبل

قال: قلت: أربعاً؟

---

(1) سورة الإسراء، الآية 23.

(2) **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص302.

(3) قال الحر العاملي في ذكر نقاط الافتراق بين الأصوليين والأخباريين: «قياس الأولوية كذلك، قياس منصوص العلة كذلك»، انظر: **الفوائد الطوسية**، ص448.

(4) **أصول الفقه** للشيخ المظفر، ج3، ص205.

قال: عشرون من الإبل.

قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول: الذي جاء به شيطان!

فقال: مهلاً يا أبان، إنّ هذا حكم[1] رسول الله (ص): إنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان إنك أخذتني بالقياس، والسُّنة إذا قيست انمحق الدين»[2].

فهنا «لم يكن في المسألة خطاب يفهم منه في الفحوى من جهة الأولوية تعدية الحكم إلى غير ما تضمنه الخطاب حتى يكون من باب « مفهوم الموافقة». وإنما الذي وقع من أبان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه إلا جهة الأولوية، إذ تصوّر ـ بمقتضى القاعدة العقليّة الحسابيّة ـ أنّ الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الأصابع، فإذا كان في قطع الثلاث ثلاثون من الإبل، فلابد أن يكون في قطع الأربع أربعون، لأن قطع الأربع قطع للثلاث وزيادة. ولكن أبان كان لا يدري أن المرأة ديتها نصف دية الرجل شرعاً فيما يبلغ ثلث الدية فما زاد، وهي مائة من الإبل»[3].

ولكن يمكن القول: إنّ الرواية كما لا تشكّل مانعاً من الأخذ بقياس الأولوية المعتمد على فحوى الخطاب، كما ذكر الشيخ المظفر، فإنّها لا تشكّل ـ أيضاً ـ مانعاً من الأخذ بالأولوية القطعية المستفادة من إدراك الفقيه بأنّ الحكم في الفرع لا يمكن أن يكون مغايراً للحكم بالأصل، وذلك لأنّ الأولويّة القطعية إنما يعوّل عليها ويؤخذ بها شريطة أن لا يقوم دليل خاص يمنع منها، وفي مورد الرواية ثمّة ما يمنع من حصول القطع بالأولوية، وذلك بالالتفات إلى حكم النبي (ص) بأنّ « المرأة تعاقل الرجل إلى الثلث، فإذا بلغت الثلث عادت إلى النصف»، والراوي إنما استغرب، لأنّه لم يكن على معرفة بحكم النبي (ص)، فحكم النبي (ص) لو كان هو انتصاف ديّة المرأة بالقياس إلى ديّة الرجل على كل حال، وليس مقيداً بما بعد بلوغ الثلث، لكان الحكم مستغرباً ولا يعقل صدوره عن مشرّع عاقل وحكيم، بأن يكون قطع أصابع ثلاثة من أصابع المرأة أكثر دية من قطع أربعة، ولكن هذا التنزل في قطع الأربعة أصابع لم يكن سببه هو أنّ دية الأربعة

---

(1) نسبة الحكم إلى رسول الله (ص) هو من مؤشرات التدبيرية، كما سيأتي في المحور الثاني، إلّا إذا قامت القرينة على أنّ حكمه (ص) بصفته رسولاً ومبلغاً لشرع الله تعالى، ولا يبعد أن المقام كذلك.

(2) **تهذيب الأحكام** ج10 ص184، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج4، ص119.

(3) **أصول الفقه**، ج3، ص206.

أقل من الثلاثة، وإنما نتج عن الحكم الآخر الصادر عن النبي (ص) والقائل: إذا تجاوزت دية المرأة ثلث دية الرجل عادت إلى النصف، وبالالتفات إلى هذه الخصوصية، فلا تصلح الرواية للاستشهاد بها، لا لمنع الاستدلال بفحوى الخطاب، ولا لسدّ الباب أمام العقل في سبيل التعرف على الملاك القطعي.

ج - تنقيح المناط القطعي

ويراد بتنقيح المناط: «أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فيقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم، ومثّلوا له بقصة الأعرابي الذي قال للنبي (ص): «هلكت يا رسول الله، فقال له: **ما صنعت؟** قال: وقعت على أهلي في نهار رمضان، قال: **أعتق رقبة**»[1]، حيث استفادوا عدم الخصوصيّة في كونه أعرابياً فألحقوا به جميع المكلفين، ولا في كون المرأة التي وقع عليها أهلاً له فألحقوا به الزنا، ولا خصوصية لخصوص شهر رمضان الذي وقع فيه على أهله فألحقوا به جميع أشهر الصيام»[2].

والتعريف المذكور لتنقيح المناط يجعله مرادفاً لإلغاء الخصوصية التي كثر التمسك بها في كلمات الفقهاء، من قبيل:

1. إلغاء الشهيد الأول الخصوصيّة عن الصبي الذي ورد النص في العفو عن بوله في الصلاة بالنسبة للمرأة المربيّة التي لا تملك سوى ثوبٍ واحدٍ[3].

2. قال الشهيد الثاني في توجيه تقديم الإمام الراتب وصاحب البيت وصاحب الأمارة على غيرهم في إمامة الجماعة: «وأولويّة الثلاثة ليست مستندة إلى فضيلة ذاتيّة، بل إلى سياسة أدبيّة، فلو أذنوا لغيرهم انتفت الكراهة»[4].

3. إلغاء الفقهاء، ومنهم صاحب الجواهر[5] لخصوصية موت الإمام في الجماعة في استنابة آخر محله ليتم الصلاة بهم، فالوارد في النصّ هو الاستنابة عند الموت، ففي صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أمّ قوماً فصلى بهم ركعة ثم مات، قال:

---

(1) **صحيح مسلم**، كتاب الصيام، الحديث: 1870.

(2) **الأصول العامة للفقه المقارن** ص301، **الحدائق الناضرة**، ج1، ص56.

(3) **ذكرى الشيعة**، ج1، ص139.

(4) **الفوائد الملية لشرح النفلية**، ص293. وقد اعترض عليه سبطه السيد محمد في المدارك، قال: «ولو أذن هؤلاء لغيرهم في التقدم فقد جزم الشهيدان بانتفاء الكراهة، لأنّ أولويتهم ليست مستندة إلى فضيلة ذاتية، بل إلى سياسة أدبيّة، وهو اجتهاد في مقابلة النص». **مدارك الأحكام**، ج4، ص356.

(5) **جواهر الكلام**، ج16، ص83.

«يقدمون رجلاً آخر ويعتدون بالركعة»[1]. ولكنهم ألغوا خصوصية الموت، وألحقوا الإغماء والجنون به. إلى غير ذلك من الموارد التي يلحظها المتابع.

هذا ولكن يمكن القول: إنّ إلغاء الخصوصيّة هو أمر مختلف عن تنقيح الملاك، فإنّ إلغاء الخصوصية يعتمد ـ فيما نلاحظ من كلمات الفقهاء ـ على الاستظهار العرفي، فلا يؤخذ به إلا إذا ساعد العرف عليه، واستظهر ـ أي العرف العام ـ أنّ ما أُخذ في الموضوع إنّما هو من باب المثالية، وفي عشرات الموارد نجد أنّ كلمة «الرجل» تؤخذ في الأخبار في موضوع الحكم الشرعي، مع الجزم بعدم خصوصية الرجل[2].

وأمّا تنقيح المناط فلا يعتمد على الاستظهار العرفي، وإنما هو محاولة تهدف إلى اكتشاف المناط القطعي لا عن طريق الظهور وإنما اعتماداً على بعض القرائن، ولذا لا يُقبل إلا إذا كان قطعياً.

وبعض الفقهاء ذهب إلى إدخال إلغاء الخصوصية في مفهوم الموافقة، قال السيد البروجردي تعليقاً على بعض الروايات: «فالتعدي عن مورد الروايات يتوقف على إلغاء الخصوصية، وذلك إنّما يجوز فيما إذا علم عدم مدخليّة الخصوصية في الحكم المذكور في القضية وإلَّا فلا يجوز التعدي أصلاً، فإنّ المراد بإلغاء الخصوصية المتداول في الألسن إنّما

(1) **الكافي**، ج3، ص383، و**تهذيب الأحكام**، ج3، ص43.

(2) ففي الخبر عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه (ص): «إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ كَثِيرَ الصَّلَاةِ كَثِيرَ الصِّيَامِ فَلَا تُبَاهُوا به حَتَّى تَنْظُرُوا كَيْفَ عَقْلُه؟». **الكافي**، ج1، ص26. وعن مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «إِذَا سُئِلَ الرَّجُلُ مِنْكُمْ عَمَّا لَا يَعْلَمُ فَلْيَقُلْ لَا أَدْرِي...». **الكافي**، ج1، ص42. وعَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَوْلَ اللَّه جَلَّ ثَنَاؤُه: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ﴾[الزمر: 18] قَالَ: «هُوَ الرَّجُلُ يَسْمَعُ الْحَدِيثَ فَيُحَدِّثُ به كَمَا سَمِعَه لَا يَزِيدُ فِيه ولَا يَنْقُصُ مِنْه». **الكافي**، ج1، ص51. وفي خبر سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «قَالَ إِنْ شِئْتَ أَخْبَرْتُكَ بِأَبْوَابِ الْخَيْرِ؟ قُلْتُ: نَعَمْ جُعِلْتُ فِدَاكَ، قَالَ: الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ والصَّدَقَةُ تَذْهَبُ بِالْخَطِيئَةِ وقِيَامُ الرَّجُلِ فِي جَوْفِ اللَّيْلِ بِذِكْرِ اللَّه...». **الكافي**، ج2، ص23. وفي الخبر عن جابر عَنْ أَبِي جعفر عليه السلام، قَالَ: «يَا جَابِرُ لَا تَذْهَبَنَّ بِكَ الْمَذَاهِبُ حَسْبُ الرَّجُلِ أَنْ يَقُولَ أُحِبُّ عَلِيّاً وأَتَوَلَّاه ثُمَّ لَا يَكُونَ مَعَ ذَلِكَ فَعَّالاً..». **الكافي**، ج2، ص74. وفي خبر شِهَابِ بْنِ عَبْدِ رَبِّه عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام «فِي الرَّجُلِ الْجُنُبِ يَسْهُو فَيَغْمِسُ يَدَه فِي الإِنَاءِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَهَا أَنَّه لَا بَأْسَ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَصَابَ يَدَه شَيْءٌ». **الكافي**، ج3، ص11. وفي خبر عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عليهما السلام قَالَ: «سَأَلْتُه عَنِ الرَّجُلِ يَبُولُ ولَمْ يَمَسَّ يَدَه شَيْءٌ أَيَغْمِسُهَا فِي الْمَاءِ قَالَ نَعَمْ وإِنْ كَانَ جُنُباً». **الكافي**، ج3، ص12. وعَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «سُئِلَ كَمْ يُفْرِغُ الرَّجُلُ عَلَى يَدِه قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا فِي الإِنَاءِ؟ قَالَ: وَاحِدَةً مِنْ حَدَثِ الْبَوْلِ وثِنْتَيْنِ مِنَ الْغَائِطِ وثَلَاثَةً مِنَ الْجَنَابَةِ». **الكافي**، ج3، ص12. إلى عشرات الموارد الأخرى.

هو مفهوم الموافقة المذكورة في علم الأصول، لأنّ الخصوصيات المذكورة في الكلام ربما يحرز عدم دخالتها في الحكم، فيتعدى عن المورد إلى غيره. ويسمى الحكم المستفاد بالنسبة إلى غير المذكور مفهوم الموافقة، وربّما لا يحرز ذلك فتحمل القضية على ظاهرها من مدخلية القيد في ثبوت الحكم، وحينئذ فلا يتعدى عن مورده، بل يثبت لغير المذكور خلاف الحكم الثابت بالنسبة إلى المذكور، ويسمى ذلك الحكم الثابت لغير المذكور مفهوم المخالفة. وبالجملة: فتسرية الحكم عن خصوص المورد يتوقف على إحراز عدم مدخلية خصوصية في المورد»[1].

أقول: إدخال إلغاء الخصوصيّة في مفهوم الموافقة لا يخرجها عمّا قلناه من اعتمادها على الاستظهار العرفي من النص، ولكنّ تسمية ذلك بمفهوم الموافقة خلاف الاصطلاح، وهذا ما اعترف به السيد البروجردي نفسه، حيث قال: «إلغاء الخصوصية، وإن كان في مصطلح المتأخرين من الأصوليين منحصراً بما إذا كان هنا أولوية، ولكنّه في الأصل كان عبارة عن مطلق ما إذا لم يكن للخصوصية المذكورة في المنطوق مدخلية في ترتب الحكم، سواء كانت أولوية في البين أم لم تكن»[2].

وفي المرحلة الفقهيّة المتأخرة، وجدنا أنّ بعض الفقهاء كالسيد الخوئي (رحمه الله) يعترض كثيراً على الاستدلال بتنقيح المناط بأنه: «أشبه شيء بالقياس بل هو بعينه لعدم علمنا بمناطات الأحكام وملاكاتها»[3].

ولكنه في موارد أخرى استند إلى إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط، فقد علّق على الحديث الوارد في شأن المستحاضة «أنها لا تدع الصلاة بحال»، قائلاً: «إنّ هذا الحكم لا تختص به المستحاضة لعدم الفرق بينها وبين سائر المكلفين من هذه الجهة، فبعد إلغاء الخصوصية عن المورد يكون مفادها عاماً يشمل جميع المكلفين»[4].

والمسألة في كثير من الأحيان، سواء كان الأمر يعتمد على الاستظهار العرفي في إلغاء الخصوصية والحمل على المثاليّة، أو على القطع بالملاك، فإنّ القضيّة تخضع لذوق الفقيه أو ما يعرف بشمّ الفقاهة، وتتأثر برؤية الفقيه وفهمه للشريعة ودورها في الحياة، وسيأتي الحديث عن الذوق الفقهي.

---

(1) **نهاية التقرير في مباحث الصلاة**، تقريراً لدروس السيد البروجردي، ج1، ص105.

(2) المصدر نفسه، ج2 ص484.

(3) كما أورد ذلك في كتاب الطهارة من التقريرات، وكتاب الحج منها أيضاً.

(4) وهو في كتاب الصلاة من التقريرات نفسها.

د - تخريج المناط

والمراد بتخريج المناط «أن ينصّ الشارع على حكم في محلٍ دون أن يتعرض لمناط أصلاً، كتحريمه للربا في البُّر فيعمم إلى كل مكيل من طريق استنباطٍ علته بدعوى استفادة أنّ العلة في التحريم هو كونه قليلاً»[1].

وقد اتضح الحال في مسألة تخريج المناط، حيث بَانَ أنّ الاتجاه الفقهي العام يرفض الأخذ بتخريج المناط، لأنَّ المناط لا يعلمه إلا أهله، ونحن لا مجال لنا للتعرف على ذلك من غير طريق النصّ.

ولكنْ قد عرفت أنّ ثمّة اتجاهاً يرى أنّ هذا الكلام ليس صحيحاً على إطلاقه، وإنما يصحّ في حقل التعبديات، أمّا في المعاملات فثمة سبيل يمكِّن الفقيه من معرفة الملاك، وعلى سبيل المثال فقد ذكرنا سابقاً أنّ العلامة الحلي قد ألحق كلب الزرع والماشية بكلب الصيد في جواز البيع، مع أنّ النص وارد في الأخير[2]. فهو قد فهم أنّ المقتضي والملاك في جواز بيع كلب الصيد هو المنفعة المتوفرة فيه مع حاجة الناس للمعاوضة عليه وهذا الملاك موجود في الكلاب الأخرى، بل ربما يكون الانتفاع بغيره أكثر منه والحاجة إليه أشدّ.

أجل، يبقى الجزم بإلغاء الخصوصية معتمداً في كثير من الأحيان على ذوق الفقيه، وهذا ما نتناوله فيما يلي.

هـ - الذوق الفقهي/ شم الفقاهة

ومن أهمّ الوسائل التي يمكن الاستعانة بها للتعرف على ملاك الحكم: ما اصطلح على تسميته بالذوق الفقهي، والذي كثر الاستدلال به في كلمات الفقهاء المتأخرين، معبّرين تارة بالذوق الشرعي، وأخرى بشم الفقاهة، وثالثة بذوق الأصحاب.

فما المراد بالذوق الفقهي؟ وبماذا يختلف عن الاستحسان؟ وهل يمكن أن نجد معايير موضوعية للحصول على شم الفقاهة أو بلوغ الذوق الفقهي؟

أولاً: نماذج للذوق الفقهي

وفي البداية، لا بأس بذكر بعض النماذج التي تؤشر إلى شيوع الأخذ بالذوق الفقهي في كلمات الفقهاء.

---

(1) **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص301.

(2) راجع: **مختلف الشيعة**، ج5، ص12، **ودراسات في المكاسب المحرمة** للمنتظري، ج1، ص537.

1. إنّ ما دل على لزوم إرجاع العين المغصوبة إلى صاحبها لم يقبل بعض الفقهاء بإطلاقه كما إذا صارت العين جزءاً من دار الغاصب أو سفينته مثلاً، بحيث يكون إرجاعها مؤدياً إلى خراب ملكه، مستنداً في ذلك إلى أن إلزامه بالإرجاع والحال هذه مما يأباه الذوق الفقهي[1].
2. وهكذا رفض بعض الفقهاء أيضاً احتمال إبقاء العين الموقوفة على حالها بدون بيع حتى لو كان إبقاؤها مؤدياً إلى تلفها، على اعتبار أن ذلك مما يأباه الذوق الفقهي والفهم السليم أيضاً[2].
3. عمّم بعض الفقهاء قاعدة التسامح «للخبر الضعيف الدال على الكراهة باعتبار أن الذوق الفقهي يساعد على كون الملاك في هذه الأخبار هو المسامحة في مطلق الأحكام غير الإلزامية من دون أن يكون للاستحباب خصوصية»[3].
4. ذهب بعض الفقهاء إلى عدم الاعتداد بسوق المسلمين في حال «علم بكفر الشخص المأخوذ منه الجلد، إمّا لأجل الانصراف، أو الإجماع، أو الذوق الفقهي»[4].
5. لو فرض أنّ القيام في الصلاة كان شاقاً على المكلف جداً ولكنّه مع ذلك تحمّل المشقة وصلى قياماً، فربما يقال إنّ الصلاة تكون باطلة، ولكن بعض الفقهاء علّق على ذلك بأن «الالتزام ببطلان صلاةِ مَنْ تحمّلَ المشقة وقام في موضع الجلوس مشكل، يأباه الذوق الفقهي»[5].
6. استدلّ بعضهم على حرمة التلقيح الصناعي بنطفة الأجنبي: «بدعوى حصول العلم من مذاق الشارع بعدم رضاه بتحقق إنسان من رجل وامرأة بهذا النحو لا نكاح بينهما حتى إذا لم يستلزم الزنا وحراماً آخر»[6].

وبيانه: أنّ المتأمل في تعاليم الإسلام وأحكامه التي لها ارتباط بقضية الزواج وتشدّد الشارع بشأنها، وقضيّة الأنساب ومبغوضيّة اختلاطها وما يرتبط بالمرأة بشكل عام،

(1) **القواعد الفقهية** للبجنوردي، ج4، ص95.
(2) المصدر نفسه، ج4، ص298؛ وليراجع **أجود التقريرات**، ج2، ص212، و**منتقى الأصول**، ج5، ص406.
(3) **أجود التقريرات**، ج2، ص212.
(4) **دليل العروة الوثقى**، تقريراً لدروس الشيخ الحلي، ج1، ص373.
(5) **كتاب الصلاة**، تقريراً لبحث النائيني للكاظمي، ج2، ص76.
(6) انظر: **الفقه ومسائل طبية**، ج1، ص122. وقد طرح الشيخ المحسني هذا الوجه افتراضاً لا تبنياً، معلقاً ذلك على حصول العلم.

وضرورة التزامها بالستر والعفاف وابتعادها عن كل علاقة خارج العلاقة الزوجية، وهكذا ما ورد في شأن المعاشرة وحرمتها في بعض الأمكنة أو الأزمنة أو الحالات كحالة الحيض، وكذا ما ورد في قضيّة الاهتمام باختيار الزوجة التي ستكون أمّاً للأولاد، ممّا ورد بلسان «**اختاروا لنطفكم**». وهكذا ما ورد حول ضرورة صيانة الفرج من الحرام، وأنّ المرأة حرث لزوجها يغرس نطفته في رحمها، إلى غير ذلك مما جاء في النصوص، إن المتأمل في ذلك ونظائره يستطيع أن يفهم من خلال ذلك مذاق الشارع، وأنّه لا يسمح بالتلقيح الصناعي بماء الأجنبي، وقد قال بعض الأعلام: «ولا يبعد أنّ الفقيه يفهم من مذاق الشرع الأقدس حرمة العمل المذكور»[1].

7. ذهب غير واحدٍ من الفقهاء الذين أفتوا بحرمة إيجاد صور وتماثيل ذي الروح، إلى أن المحرم هو إيجاد الصورة الكاملة، دون الناقصة، وهذا ما استدعى طرح سؤال حول ما إذا تولى جماعة من الناس صناعة التماثيل بحيث يقوم كل واحدٍ بصنع جزءٍ منها، على أن يكون تركيبها النهائي بواسطة آلة خاصة، فهل يقال: إنّ هذا العمل ليس محرماً لأنه لم يقم أي واحد منهم بصنع الصورة مكتملة؟ وإجابة على ذلك فقد استقرب بعض الفقهاء الحرمة، وذلك لأنّ «المتعارف في إيجاد التصاوير والتماثيل وقوعه بنحو المشاركة والتعاون، فلو لم يكن هذا حراماً صار هذا طريقاً ووسيلة إلى ارتكاب المحرّمات بنحو الشركة، فراراً عن وقوع الحرام، وهذا أمر لا يقبله ذوق من اطّلع على مذاق الشارع المقدّس، فتدبر»[2].

ثانياً: كيفية تشكّل الذوق الفقهي ومستند حجيته

لا شكّ أنّ إحاطة الفقيه بالنصوص الشرعية من الكتاب والسُّنة، وتوفره على رؤية كاملة عن دور الدين في الحياة وإلمامه بقواعد الشريعة وأصولها وأسسها وفروعها هو شرط ضروري في حصوله على ملكة الفقاهة والاجتهاد، كما أنّ فهمه لرسالة الدين ولا سيما الشريعة ودورها في الحياة وقدرتها على مواكبة تطوراتها، ومعرفته بمناسبات الحكم والموضوع يساهم في منح الفقيه ذوقاً فقهياً سليماً، وذلك سيجعل الفقيه على معرفة بمذاق الشريعة وروحها العامة، ومقاصدها الكليّة، وهذا الذوق الفقهي يمكن اعتماده في محاولة اكتشاف الملاك، وتقييد بعض النصوص أو تعميمها على ضوئه، وقد يعتمد عليه في ردّ النص، كما فعل بعض الفقهاء في ردّه لتتمة دعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة، ممّا تفرّد بنقلها السيد ابن طاووس في الإقبال،

(1) **مباني منهاج الصالحين**، ج10، ص254.

(2) **دراسات في المكاسب المحرمة** للمنتظري، ج2 ص620.

والتي تبتدئ بقوله: «إلهي أنا الفقير في غناي...»، فإنّ التتمّة المذكورة تلائم مذاق الصوفية، على حد تعبير العلامة المجلسي[1]، والذي نقل عن بعض الأفاضل ميله إلى كون تلك الفقرة: «من مزيدات بعض مشايخ الصوفيّة ومن إلحاقاته وإدخالاته»[2].

ثالثاً: الذوق الفقهي والاستحسان

والفارق بين الاستحسان المرفوض والذوق الفقهي في أمرين:

أولاً: ظنية الأول وقطعية الثاني أو مشارفته للقطع.

ثانياً: إن الاستحسان أو الرأي إنما يتشكل خارج الفضاء الشرعي، بينما الذوق الفقهي يتكون في داخل بيئة النص، ويمكن القول: إن الاستحسان إعمال للرأي في مقابل النص، بينما شم الفقاهة هو إعمال للعقل في فهم النص واستنطاقه واستلهامه، أو محاكمته على ضوء المستفاد من كليات الشريعة ومقاصدها.

رابعاً: مذاق الأصحاب

إلى ذلك فإن بعض الكلمات تدعو إلى متابعة مذاق الفقهاء وعدم الخروج عليه، قال السيد جواد العاملي (ت: 1226هـ) في كتابه «مفتاح الكرامة»: «وهنا كلام في أنّ جحود الضروري كفر في نفسه أو يكشف عن إنكار النبوة مثلاً. ظاهرهم الأول، واحتمل الأستاذ الثاني، قال: فعليه لو احتمل وقوع الشبهة عليه لم يحكم بتكفيره إلَّا أنّ الخروج عن مذاق الأصحاب مما لا ينبغي»[3]. ولكن مذاق الأصحاب لا حجية فيه، لأنه لا يزيد على إجماعهم، فإذا كان الإجماع لا دليل على حجيته فكذا مذاق الفقهاء.

و - التزاحم بين الأهم والمهم

ومما يؤكد أنّ للعقل ـ بنظر الفقهاء ـ دوراً في اكتشاف الملاكات، هو ما وضعه الأصوليون من قواعد لمعالجة حالة التزاحم بين الأحكام، كما لو وجب على المكلف أمران، وضاقت قدرته عن امتثالهما معاً، فهنا تذكر عدة مرجحات لتقديم أحدهما على الآخر، وبملاحظة هذه المرجحات لا نجد أنّها منصوصة، بل هي في معظمها مما يحكم بها

---

(1) المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، ج95، ص227.

(2) انظر: المصدر نفسه؛ واللافت أن المقطع المذكور ليس موجوداً في بعض النسخ العتيقة من كتاب الإقبال، على ما ذكر المجلسي، والذي استظهر استناداً إلى ذلك، أنّ بعضهم قد زاده فيه، أعني في كتاب إقبال الأعمال! المصدر نفسه.

(3) **مفتاح الكرامة**، ج1، ص143.

العقل. ويهمنا هنا ذكر واحد من هذه المرجحات، لأنّه يؤكد فكرة مرونة الشريعة وقدرتها على مواكبة متطلباتها، وهو ترجيح الأهم على المهم، فإنّه عند التزاحم بين مصلحتين لا يمكن للمكلف استيفاؤهما معاً، فإنّ الإسلام لا يصرّ على لزوم تحصيلهما معاً، بل يدعو إلى الموازنة بينهما وتقديم الأهم على المهم، «ومقياس الأهمية إحساس المجتهد بأنّ أحد التكليفين أهم في نظر الشارع من غيره»[1].

وإليك بعض الأمثلة على ذلك:

1. يتعامل الإسلام باحترام كامل مع الإنسان حياً وميتاً، ولذا فلا يجوز تقطيع جسد الميت أو تشريحه، تماماً كما لا يجوز فعل ذلك بالحي، ولكن بسبب تطور علم الطب صار من الضروري تشريح الجسد الإنساني في كليات الطب مقدمة لتعليم الطلاب وتعريفهم أسرار الجسد، لأنّ المعرفة النظرية لا تكفي في هذا المجال، وقد أصبح لدينا علم متكامل اسمه علم التشريح، وطبيعي لا يمكن للطبيب أن يتقن مهنته بدون أن يقوم بتجارب عمليّة في تشريح أجساد بشرية، بل إنّ إنقاذ النفوس من الهلاك موقوف في كثير من الحالات على تعلم التشريح، وعليه، فلو أننا سلمنا[2] بأنّ ما دلّ على حرمة التمثيل والتنكيل بجسد الميت شامل لموارد التشريح، فنكون أمام واجبين: أحدهما: احترام جسد الميت المقتضي حرمة تشريحه، والثاني: الوجوب الكفائي لتعلم الطب، ومنه علم التشريح، فما هو الموقف إذاً؟ هنا لو أمكن اختيار موقف يتمكن معه المكلف من عدم مخالفة كلا الواجبين، فيتعين اختياره، كما لو وجدت جثة إنسان لا يرى بحسب دينه ومعتقده حرمةً للتشريح ومنافاةً للاحترام فلا مشكلة حينئذٍ، وإن لم نتمكن من ذلك وانحصر الأمر بإجراء الاختبار على جثة المسلم، فلا مانع حينئذٍ ـ وهذا ما يفتي به جمع من الفقهاء ـ من تشريح جسد المسلم، لأنّه بالموازنة بين الواجبين المذكورين، نجد أنّ تعلّم الطب والتشريح أهم من حرمة جثة الميت، لأنّ تعلّم التشريح هو مقدمة لإنقاذ النفوس، وإنقاذ النفوس من أهم الواجبات.

2. أصدرت بعض الدول الغربيّة وغيرها قراراً بمنع دخول الفتيات المسلمات إلى المدارس والجامعات وهنّ مرتديات للحجاب الإسلامي (حجاب الرأس)، ونتيجة لذلك، واجهت المرأة المسلمة في تلك الدول مشكلةً كبيرة، لأنّ ارتداء الحجاب

(1) **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص366.

(2) في دراساتنا في فقه الطب ناقشنا في اندراج حالات التشريح تحت عمومات حرمة التمثيل.

واجب إسلامي، ومن جهة أخرى، فإنّ تعلّم المرأة المسلمة وأخذها بأسباب العلم لا يبعد ولا سيما في هذا الزمن أنّه واجب، وذلك لأنّ أمية المرأة، وهي تشكل نصف المجتمع، يؤدي إلى تخلف المجتمع برمته، وأن يصبح عالة على غيره، وعلى الأقل فإنّ تعلّم المرأة واجب ولو بلحاظ بعض المهن التي تضطلع بها النساء عادة، كالتمريض والتوليد والتربية ونحوها من المهن والأعمال. وعليه، فإذا لم يتمكن المسلمون من مواجهة هذه القوانين التي تفرض السفور على نسائهم، ولا استطاعوا أن يبنوا المدارس والجامعات البديلة، فمن الممكن فقهياً أن يرخص بترك الحجاب في المدرسة مراعاة لما هو الأهم، لأنّ التعليم في بعض الأحيان أهم من ارتداء حجاب الرأس، مع الالتفات إلى أنّ الضرورات تقدر بقدرها.

المرحلة الثانية: دور الزمان والمكان في تغيّر متعلّق الحكم الشرعي

هل يتغيّر الحكم الشرعي تبعاً لتغيّر المتعلّق، وهل يؤثّر تبدل الزمان والمكان على متعلق الحكم؟ وهل يخلق عناوين ثانوية ترد على المتعلّق؟

1. أشكال تغيّر المتعلق

وفي الجواب نقول: إنّ التغير الذي يطرأ على متعلق الحكم بسبب اختلاف الزمان وتغير المكان هو على عدة أشكال وصور، نشير إليها تباعاً:

أ - التغيّر المباشر الذي ينتفي معه صدق المفهوم عرفاً

الشكل الأول: هو التغيّر في مفهوم المتعلق، والمثال الذي يمكن طرحه في المقام هو تأثير الزمان على تغيّر مفهوم العشرة بالمعروف التي أمر بها الزوج تجاه زوجته، قال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[1]، فإنّ العشرة على صعيد السُّكْنى كانت تتحقق بشيء بسيط من تهيئة أسباب المعيشة في الزمن السابق أو في بعض البلدان الفقيرة والبعيدة عن التمدن والتطور، بينما مع تطور الزمان أصبحت العشرة بالمعروف تحتاج إلى العديد من المتطلبات، وما كان في السابق عشرة بالمعروف ربما لم يعد اليوم كذلك، فلو أنّ شخصاً في زماننا هذا أراد لزوجته أن تعيش في منزل دون أن يوفر لها الوسائل التي تعدّ من الحاجات الطبيعية في الحياة المعاصرة، من قبيل توفير غسالة الثياب ومبرِّدة المياه، والإضاءة الكهربائية، أو المكيفات الهوائية في البلدان الحارة، أو نحوها... فيمكن القول بلا تردد إنّ هذه ليست من العشرة بالمعروف مع أنّها كانت سابقاً داخلة فيها.

---

(1) سورة النساء، الآية 19.

ب - التغير في صفة المتعلق

الشكل الثاني: هو التغيّر الذي يطرأ على صفة المتعلق التي يرجّح الفقيه أنّ لها دوراً في الحكم، من قبيل تغيّر طريقة اللعب بالشطرنج[1]، فبناءً على الرأي المشهور بحرمة اللعب به، فإنّ الشطرنج كان أداة من أدوات القمار وكان اللعب به يجري على نحو لهوي، وقد تغيّر الوضع حالياً، فقد غدا اللعب به لغرض الترويض الذهني، فربما يستظهر الفقيه «أنّ دليل التحريم لا يشمل مثل زماننا الذي أصبح فيه الشطرنج علماً وفناً خاصاً يتبارى فيه الأذكياء للكشف عن قواهم الذهنية»[2].

ج - التغير بسبب طروء عنوان ثانوي على المتعلّق

الشكل الثالث: دور الزمان والمكان في خلق عناوين ثانوية ترد على المتعلق، ما يوجب تغيّراً في حكمه. والعناوين الثانوية التي تؤثر على المتعلق كثيرة، من قبيل عنوان هتك الدين أو هتك كرامة المؤمن وإهانته، فعلى سبيل المثال: فإنّ ضرب الرؤوس بالسيوف يوم عاشوراء هو فعل حرّمه بعض الفقهاء بالعنوان الأولي، لأنّه مضرّ بالصحة، والإضرار بنظرهم محرّم ولو لم يؤد إلى الهلاك، إلا أنّ قسماً آخر من العلماء لم يروا حرمة الإضرار بالنفس بشكل مطلق، وإنّما في صورة ما إذا كان الإضرار مؤدياً إلى الموت أو ما هو قريب منه، ولذا لم يروا حرمة ضرب الرؤوس بالسيوف بالعنوان الأولي، ولكنهم قالوا إنّ هذا الفعل قد يحرم بالعنوان الثانوي، وذلك لأنّ هذا التصرف في زماننا يستلزم هتك وتوهين مذهب أهل البيت عليهم السلام، وهذا ما أفاده السيد الخوئي (رحمه الله)، فإنّه عندما سئل عن حكم ضرب الرؤوس بالسيوف قال: «لا يجوز إذا أوجب ضرراً به، أو استلزم الهتك والتوهين»، وعندما سئل عن المراد بالهتك والتوهين قال: «ما يوجب الذل والهوان للمذهب بنظر العرف السائد»[3]، وينبغي الالتفات لعبارة «بنظر العرف السائد»، فإنّها تشير بشكل مباشر إلى دور الزمان والمكان في خلق هذا العنوان الثانوي (الهتك)، والذي يتغير الحكم على أساسه لأنّه يدخل عنصراً جديداً على المتعلق.

والعناوين الثانوية التي تطرأ غالباً على متعلقات الأحكام وتكون سبباً لارتفاع الحكم الشرعي الثابت لهذه المتعلقات بعناوينها الأولية، كثيرة، منها: «الضرر» و«الحرج» و«الإكراه» و«الاضطرار» و«الهتك» وغير ذلك.

---

(1) الحكم هو الحرمة واللعب هو المتعلق، والشطرنج هو الموضوع، والمتغيّر في المقام هو صفة اللعب.

(2) **قواعد نافعة في الاستنباط**، للشيخ محمد باقر الإيرواني، ص190.

(3) **المسائل الشرعية**، ج2، ص339.

المرحلة الثالثة: دور الزمان والمكان في تغيّر موضوع الحكم الشرعي

من المعلوم أنّ الأحكام الشرعية تتبع موضوعاتها سلباً أو إيجاباً، فيثبت الحكم أو يرتفع بحدوث أو انتفاء موضوعه، وكمثال توضيحي: إن قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾[1] ظاهر في أنّ حضور الشهر هو الموضوع، والأمر بالصيام هو الحكم[2].

وإذا كان اختلاف الزمان والمكان لا سلطة له على تغيير الحكم الشرعي بشكل مباشر، فإنّ له سلطة أو دوراً في تغيير الحكم بشكل غير مباشر، وذلك بتوسط تغيير ورفع موضوعه.

1. أنحاء تغيّر الموضوع

ولتغيّر الموضوع أنحاء عدّة:

النحو الأول: التغيّر الحسي، كما في حالات الانقلاب، من قبيل انقلاب الخمر خلاً مثلاً، فإنّ انعدام الموضوع (الخمر) وحدوث موضوع جديد (الخل) سيعقبه تغيّر الحكم حتماً، لأنّ الحرمة كانت منصبة على الخمر، وهذا لم يعد خمراً بل هو خل، والكلام عينه يجري في حالات الاستحالة، كاستحالة الكلب ملحاً، أو الخشب النجس رماداً أو نظير ذلك، فمع تحقق الاستحالة فعلاً ترتفع الحرمة في المثال الأول، والنجاسة في المثال الثاني، ومن مصاديق الاستحالة: ما يجري في الجيلاتين (gelatin) المأخوذ من عظم أو جلد حيوان غير مذكى أو لا يقبل التذكية كالخنزير، فإن العمليّة الجارية هنا هي نوع استحالة، ولم يعد يصدق على المأكول أنه لحم خنزير أو لحم حيون غير مذكى، وبالتالي فلا مبرر للحرمة، ومن هنا جوّز بعض الفقهاء المعاصرين تناول المأكولات التي أدخل الجيلاتين المذكور عليها[3].

النحو الثاني: التغيّر في بعض خصائص الموضوع والتي يمكن استظهار أنّها علة للحكم، ونذكر لذلك المثال التالي وهو حكم الفقهاء ببطلان بيع كل ما لا منفعة فيه، ومثلوا لذلك ببيع الدم والسباع والحشرات كالعقرب والحيّة والصرصار ونحوها، واستدلوا على بطلان هذا النوع من التكسب بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾[4][5].

(1) سورة البقرة، الآية 185.

(2) راجع: **الاجتهاد والحياة**، ص137.

(3) **المسائل الفقهيّة**، المعاملات، ص274.

(4) سورة البقرة، الآية 188.

(5) راجع: **إيضاح الفوائد**، ج1، ص401.

فالحكم الشرعي هنا هو بطلان البيع، وقد فرضوا أنّ موضوعه هو ما لا نفع فيه، وأمّا الحشرات والسباع والدم فهي مصاديق لما لا نفع فيه (الموضوع)، ولكن حيث إنّ تطوّر الحياة والثورة العلميّة التي قاد زمامها الإنسان كشفا عن وجود فوائد جمة في معظم المذكورات، فسوف يتبدل الحكم بالمنع من بيع هذه الأمور إلى الحكم بالجواز، لا لأنّ حكم الله تغيّر، بل إنّ حكم الله ثابت وباق، وهو بطلان بيع ما لا منفعة فيه، وإنّما الذي تغيّر هو الموضوع، فأصبح للدم منفعة كبيرة بإنقاذ المرضى والجرحى والمحتاجين إليه، وهكذا أصبح للعقارب والحيات والسباع فوائد طبية عديدة.

وبتدقيق النظر في هذا المثال يتضح أنّ التغيّر لم يطرأ على الموضوع ذاته، فالحشرات باقية على ما هي عليه، وكذلك الدم، وإنّما طرأ التغيّر على خصوصية النفع، حيث إنّ تطور العلم بدّل اللانفع إلى نفع، والمفروض أنّ الفقيه قد استظهر أنّ النهي الشرعي عن بيعها ليس لأعيانها، وإنّما لعلة عدم النفع فيها.

النحو الثالث: التغيّر في شبكة العلاقات المحيطة بالموضوع، بمعنى أنّ تغيّر الزمان والمكان قد يصاحبه تغيرٍ في شبكة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المحيطة بالموضوع، الأمر الذي قد تُدَّعى دخالته في الموضوع وتأثيره عليه، وبعبارة أخرى: المدّعى أنّ تغيّر شبكة العلاقات المشار إليها، هو نوعٌ من تغيّر الموضوع الموجب لتغير الحكم أيضاً، وإن كان تغيّراً خفياً في الموضوع.

وهذا ما يظهر من كلام السيد الإمام الخميني فيما طرحه في أواخر عمره، قال (رحمه الله): «أمّا فيما يخص الدروس والتحصيل والتحقيق في الحوزات، فإنّي أعتقد بالفقه التقليدي والاجتهاد الجواهري[1] ولا أجيز التخلف عنهما؛ فالاجتهاد بذات الأسلوب يعتبر صحيحاً، وهذا لا يعني أنّ الفقه الإسلامي ليس مرناً، فالزمان والمكان عنصران مصيريان ومهمان في الاجتهاد. والمسألة التي كان لها حكم معين في السابق، قد يكون لها حكم جديد بعد تغيّر العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الحاكمة في نظام ما. وهذا يعني أنّه بالمعرفة الدقيقة للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المحيطة بالموضوع الأول الذي يبدو ظاهرياً أنّه لم يتغير عن السابق، فإنّ ذلك الموضوع أصبح في الواقع موضوعاً جديداً يتطلّب حكماً جديداً»[2].

(1) نسبة إلى كتاب «جواهر الكلام» للشيخ محمد حسن النجفي (1266هـ)، والجواهر موسوعة فقهية تعدّ من أهم الموسوعات في الفقه الإمامي.

(2) **الثقافة الإسلامية**، العدد الثالث والأربعون، ذو القعدة ـ ذو الحجة 1412هـ، ص44.

2. وقفات حول التغيّر في شبكة العلاقات الاجتماعية المحيطة بالموضوع

وأهمية هذه النظرية التي طرحها السيد الخميني حول تغيّر الحكم بتغيّر شبكة العلاقات المحيطة بالموضوع تستدعي منا توسعاً في الحديث حولها، وهو توسع يهدف إلى إيضاح هذه النظرية وبيان النقاط التي تحتاج إلى إيضاح، ولهذا قد نطرح فيما يلي من الأسئلة أكثر مما نقدم من الأجوبة:

أ - على سبيل المثال

والسيد الخميني لم يذكر مثالاً لهذه النظرية في كلامه المتقدم، ولكنّ الأمثلة التي قد تذكر لذلك كثيرة، من جملتها: مثال حدّ الردة، فإنّه يمكن القول: بناءً على ثبوت حدّ الردة في نفسه، أنّه إنما يهدف إلى حماية عقيدة الناس من أن تزلزلها الشبهات، وهنا قد يُطرح تساؤل مفاده: أنّه لو كنّا في ظلِّ نظام إسلامي يعملُ على نشر الهداية، وتوفير وسائل الإقناع وإقامة الحجة، من خلال الدعاة والوعاظ والكُتّاب والمفكرين، الذين يردون الشبهات بالحجة والبرهان، معتمدين على مختلف الوسائل التي تدحض الباطل بالمنطق والبرهان، وتحاصر فكر الإلحاد والكفر، فيكون تطبيق حد الردة والحال هذه معقولاً ومقبولاً ومفهوماً. أمّا إذا لم يكن الأمر على هذه الصورة، كما هو الحال في أيامنا، حيث نفتقد في الكثير من بلدان المسلمين نظاماً إسلامياً يعمل على تبليغ الإسلام والذب عنه. بل إنّ سيل التشكيكات ينهال باستمرار على الإسلام، في عقائده ومبادئه وشريعته. ولا تنفك وسائل الإعلام والدعاية غير الإسلامية، تقتحم على المسلمين بيوتهم ونواديهم بالكثير من الإشكالات التي تسمِّم عقولهم وتبعثهم على التشكيك بدينهم؛ فهل يَلْزَمُ والحال هذه تطبيق حد الردة؟ وهذا التساؤل يتأتى حتى على المسلك التقليدي في الاستنباط الفقهي، لأنّ مرجع ما ذكر إلى التشكيك في إطلاق أدلة حدّ الردة حتى مع حصول هذا التغيّر. بيد أنّ ما يطرحه السيد الخميني (رحمه الله) ليس قضيّة التشكيك في الإطلاق، وإنّما تغيّر الموضوع بتغير شبكة العلاقات المحيطة به، وبتطبيق ذلك على حدّ الردّة نقول: إنَّ هذا الحدّ كان قائماً في ظلّ نظام يرتكز على أساس الدين، وتقوم العلاقة بين الأفراد وبين السلطة على أساس ديني، فقد كان المواطن متبعاً وملتزماً دين الدولة، وهذا يعطيه حصانة خاصة، وإذا خرج عن الدين، فهذا يعدّ بمثابة الخروج على الدولة والنظام، نظيرالردات التي جرت زمن النبي (ص)، فإنّ الذين ارتدوا كانوا ينقلبون إلى صفّ أعداء الإسلام، أمّا إذا تغيّرت الظروف وأصبحت الدولة لا هويّة دينيّة لها، وإنّما الذي ينظّم علاقاتها بأبنائها هي التزامهم بأسس الدولة العامة بصرف النظر عن دينهم، فهنا قد يقال إنه وأمام هذا التغيّر في شبكة العلاقات، فلا يلزم تطبيق حدّ الردة.

إلى غير ذلك من الأمثلة التي سنشير إلى بعضها.

ب - شاهد ومؤيد

ويمكن أن نعضد هذه النظرية ببعض الشواهد والمؤيدات، وعمدتها: أنّ المتأمل في العديد من الأخبار التي يفسر فيها الأئمة عليهم السلام تغيّر بعض الأحكام بتغيّر الزمان والمكان، يكتشف أن مرد ذلك إلى أنه قد حدثت خلال هذه المدة الفاصلة بينهم وبين النبي (ص) تغيّرات جذرية في بنية الاجتماع وفي شبكة العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وعلى سبيل المثال: فقد حدث تغيّر جوهري بين زمان النبي (ص) وزمان أمير المؤمنين عليه السلام في قوة المجتمع واستقرار النظام الإسلامي، ما أوجب تغيّراً في بعض الأحكام الشرعية الرامية إلى إظهار ملامح القوة في الشخصيّة المسلمة، ومن هذه الأحكام: حكم تغيير الشيب، فقد سُئِلَ عَنْ قَوْلِ الرَّسُولِ (ص): «**غَيِّرُوا الشَّيْبَ ولَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ**»؟ **فَقَال** عليه السلام: «**إِنَّمَا قَالَ (ص) ذَلِكَ والدِّينُ قُلٌّ، فَأَمَّا الآنَ وقَدِ اتَّسَعَ نِطَاقُه وضَرَبَ بِجِرَانِه، فَامْرُؤٌ ومَا اخْتَارَ**»[1].

وعندما يتحدّث الإمام الصادق عليه السلام عن اختلاف سيرته في اللباس عن سيرة جدّه أمير المؤمنين عليه السلام فإننا نراه يشير إلى حدوث تغيّر بنيوي في المجال الاقتصادي، فقد روي أنّ سفيان بن عيينة قال له: «إنّه يروى أنّ علي بن أبي طالب عليه السلام كان يلبس الخشن من الثياب وأنت تلبس القوهي (ثوب أبيض نسبة إلى قوهستان) المروي؟! قال: **ويحك، إنّ علياً كان في زمان ضيق، فإذا اتسع الزمان فأبرار الزمان أولى به**»[2].

وأضف إلى ما تقدم مؤيداً آخر، وهو أنّ الشريعة الإسلاميّة خاتمة الشرائع، ومن الطبيعي أن تتحلى بمرونة عالية تسمح لها بمواكبة التطورات التي يشهدها تغير الزمان والمكان وما يصاحبهما من تغيّرات في البنى الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة.

ولا ريب أنّ هذه النظرية ـ في حال تماميتها والأخذ بها ـ ستمنح الفقه الإسلامي قدرة عالية على مواكبة المتغيرات والتطورات التي تحدث بمرور الزمان، وقد لا يشعر معها الفقيه بمشكلة الانسداد على الصعيد الفقهي، وسوف تجيب بشكل كبير على الإشكال الذي ما فتئ الكثيرون يتحدثون به عن جمود الشريعة الإسلاميّة وعجزها عن تلبية متطلبات عصر التمدن.

ج - توضيحات حول هذه النظريّة

وتوضيحاً لهذه النظريّة، لا بدّ من طرح جملة من الأسئلة، نبينها من خلال النقاط التالية:

---

(1) **نهج البلاغة**، ج4، ص5.

(2) **اختيار معرفة الرجال**، ج2، ص690.

النقطة الأولى: هل اللازم حصول التغير البنيوي في المقومات الثلاثة، أعني على الصعيد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي؟ وماذا لو حدث تغير في النظام الاجتماعي دون السياسي والاقتصادي أو العكس، وماذا لو حدث تغيّر في عاملين منها وهما العامل الاجتماعي والسياسي؟ ولماذا لا نأخذ بالاعتبار العامل المعرفي وتطور ثقافة المجتمع وتمدنه أكثر فأكثر؟

ويمكن القول: إنّ تغيّر شبكة العلاقات الموجب لتغيّر الحكم هو في كل مجال بحسبه، فالتغيّر الجذري البنيوي في شبكة العلاقات الاجتماعية سوف يؤثر على تغيّر تلك الأحكام المرتبطة بالمجتمع، (مثال: جعل الدية على العاقلة المرتبط بالنظام الاجتماعي القائم على بنية عشائرية)[1]. والتغيّر الجذري والبنيوي في بنية العلاقات الاقتصادية سيغيّر في الأحكام ذات الطابع الاقتصادي كأحكام الربا، (مثال: الربا في القروض الاستثمارية). والتغيّر الجذري في الظروف السياسيّة وبنية السلطة سيغيّر في الأحكام السياسية والسلطانية، (مثال: المرأة وتولي السلطة).

النقطة الثانية: ما الوجه في حصر تغيّر الأحكام بتغيّر الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية؟ فلربما حدث تغير في المجال العلمي مثلاً، كالتغير في وسائل التواصل والتنقلات والاتصال، فهل يمكن القول إن موضوع الحكم بوجوب القصر أو الإفطار في حالات السفر باقٍ رغم التغير الهائل في وسائل السفر؟ وهل إنّ من كان يسافر عبر الدواب يكون حكمه هو حكم من يسافر عبر الطائرات مع أنّ الأول قد يحتاج إلى ما يقرب من يوم لقطع المسافة بينما الثاني قد يقطعها خلال دقائق معدودة أو نصف ساعة؟! والتغيّر في المجال الطبي قد حصل في العديد من المجالات أيضاً؟

يمكن القول: إنّ السيد الخميني (رحمه الله) عندما ذكر العوامل الثلاثة المؤثرة، وهي العامل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، فهو لم يكن بصدد الحصر وإنما ذكرها من باب المثال، باعتبارها الأكثر حضوراً وتأثيراً.

النقطة الثالثة: ماذا لو حصل التغيّر بلحاظ بعض البلدان أو المجتمعات دون بعضها الآخر، فهل يختلف الحكم باختلاف المجتمع؟

---

(1) فالحكم بوجوب الدية في قتل الخطأ على العاقلة، قد يقال: إنّه انطلق في ظلّ مجتمعٍ كان يغلب على علاقاته الاجتماعية الطابع العشائري، وكانت العشيرة في مثل هذه الملمات تقف متكاتفة متضامنة مع أبنائها، ولكنّ تطور الحياة الاجتماعيّة في الكثير من بلدان المسلمين ألغى الرابط العشائري، فربما يقال إنّ هذا التغير يؤثر على الحكم بوجوب الدية على العاقلة.

على سبيل المثال: إن انتصاف دية المرأة بالقياس إلى دية الرجل، هو موضع تساؤل، ولربما قيل: إنه في المجتمع الذي لا تزال فيها المرأة مهمشة وحبيسة البيت والأسرة تكون ديتها نصف دية الرجل؟! بينما في المجتمع الذي تكون المرأة فيه منتجة وعاملة، كبعض الدول المتقدمة والتي خرجت فيها المرأة إلى سوق العمل والإنتاج والوظيفة، حالها في ذلك حال الرجل تكون ديتها مساوية لدية الرجل. والسؤال: هل يمكن الالتزام بذلك؟

والجواب: إنّه إذا قيل بتلك النظرية فلا مانع من الالتزام بذلك، فهذا ليس محذوراً فاسداً لا يمكن الالتزام به.

النقطة الرابعة: ما هي حدود التغيّر البنيوي؟ هل يراد بذلك التغيّر الكامل والشامل، أو التغير بشكل عام؟ ومنْ الذي يشخّص التغيّر البنيوي في شبكة العلاقات المذكورة؟ هل المخوّل بتشخيص التغيّر المشار إليه هو الحاكم أو الفقيه أو العرف العام أو أهل الخبرة في كل مجال؟

هذه الأسئلة بحاجة إلى المتابعة وعلى أصحاب هذه النظرية أن يتولوا الإجابة عليها. ولن يسعنا المجال للتفصيل حول ذلك.

ولكن يمكن القول: إنّ هذا الأمر حيث إنّه يرتبط بتغيّر الأحكام الشرعية، فيكون تشخيصه بيد الفقيه، ومن الطبيعي أن يلاحظ الفقيه زمانه وأن يستفيد من كل الخبرات، وربما هذا أحد محفزات إطلاق عجلة المرجعية المؤسسة المحاطة بالمستشارين ومراكز الدراسات وأهل الاختصاص في المجالات كافة.

وعليه، ففي المجال الاقتصادي يكون المؤهل لتشخيص التغيّر هم خبراء الاقتصاد، وفي المجال السياسي يكون المؤهل لتشخيص التغير البنيوي هو أهل الخبرة في هذا المجال، وفي المجال الاجتماعي يجري الكلام عينه ذلك، ويرفع ذلك كله للفقيه ليبني على الشيء مقتضاه.

د - الإشكالات على هذه النظرية

وهذه النظرية قد تواجه العديد من الاعتراضات، نشير إلى اعتراضين منها:

الاعتراض الأول: أنّ هذا المنهج في الاستنباط يصادم أصالة ثبات الشريعة، المستفادة من الحديث المعروف: «**حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة**»[1].

(1) في صحيحة زُرَارَةَ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنِ الْحَلاَلِ والْحَرَامِ؟ فَقَالَ: حَلاَلُ مُحَمَّدٍ =

والجواب: إنّ هذا الإشكال مندفع، لأنّ المفروض أنّ الحكم الشرعي مؤطر من قبل الشريعة نفسها بهذا الإطار الخاص، فالخروج على هذا الإطار هو الذي يشكّل خروجاً على مسلمة «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة»، وليس الأخذ به، فإذا استفدنا من الشريعة نفسها ارتباط الحكم بموضوعه ـ بهذا التفسير للموضوع ـ فهذا يعني أنّ الحكم مع تغيّر الظروف أو تغيّر الموضوع تنتهي فاعليته بإمضاء صاحب الشريعة.

الاعتراض الثاني: لزوم تأسيس فقه جديد، فهذا المنهج سيغيّر صورة الفقه المعهودة ويؤسس لفتاوى غير مألوفة، بحيث إنّ الشريعة وبمرور الزمان قد تتغير صورتها ونغدو أمام صورة جديدة. وقد لاحظنا أن بعض الفقهاء قد أشار إلى هذا المحذور فيما لو بني على تغير الأحكام بتغير الوسائل التقنية التي تسهل أمر السفر وقطع المسافات الطويلة في الوقت القصير[1].

والسؤال: ما المراد بتأسيس فقه جديد؟ وهل هو مرفوض مطلقاً؟

إنّ هذه الكلمة إنّما تتردد على ألسنتهم في الموارد التي يكون فيها الأخذ أو ترك الأخذ ببعض القواعد أو الأصول موجباً لتغير كبير في النتائج الفقهية، وإليك بعض الأمثلة لذلك:

= حَلَالٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وحَرَامُه حَرَامٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لَا يَكُونُ غَيْرُه ولَا يَجِيءُ غَيْرُه». **الكافي**، ج1، ص58.

(1) قال السيد البروجردي: «التمكن من طيّ فرسخين أو ثلاثة مثلاً في مدّة قصيرة بسبب الوسائل النقلية التي بأيدينا من السيارات والطائرات لا يوجب تغيير الحكم، بل طيّ هذا المقدار من المسافة إن أضرّ بصدق الإقامة أضرّ مطلقاً وإن كان في ربع ساعة مثلاً، إن لم يضر بصدقها وجب الحكم بعدم الإضرار وإن طالت المدة. فالتفكيك بين طيّه في زمان قصير بالوسائل النقلية السريعة وبين طيّه في زمان طويل مما لا يناسب الذوق الفقهي. كيف ولو كان الأمر كذلك لزم تأسيس فقه جديد في باب صلا ة المسافر، فإنّ مقدار المسافة الشرعية أعني الثمانية كانت في صدر الإسلام شاغلة لليوم وكان طيها مستلزماً لصرف زمان طويل وموجباً لمشقة شديدة، مع أنَّ طيّها بالوسائل الفعلية ربّما يكون في نصف ساعة من دون مشقة. فلو بني الأمر على مقتضيات الزمان الفعلي لزم تغيير الحدود المعينة في باب السفر وتعيين المسافة بمقدار يشغل اليوم فعلا كمائة فرسخ مثلاً؛ ولا يلتزم بذلك أحد. فيظهر بذلك أنّ الاعتبار في هذه الأمور ليس بما يقتضيه وضع زماننا، بل يجب على كلّ أحد أن يفرض نفسه في العصر الذي صدر فيه الإخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، ومن المعلوم أنّ طيّ الفرسخين مثلاً في تلك الأعصار كان يتوقف على تهيئة أسباب السفر وحمل الزاد وصرف زمان معتد به، وكان هذا المعنى عندهم مبايناً لمفهوم الإقامة التي أخذ فيها التعطل عن السفر، وإن كان طيّ هذا المقدار في أعصارنا أمراً عادياً غير مستلزم لتهيئة الأسباب أو لصرف زمان معتد به. وبالجملة في المفاهيم والتحديدات الواردة في هذا الباب، بل في جميع أبواب الفقه، يجب أن نفرض أنفسنا في عصر صدور الأخبار ؛ فما هو المتبادر بحسب وضع ذلك العصر فهو الذي يجب أن نحمل عليه المفاهيم والتحديدات الواردة فيها، فافهم». **البدر الزاهر**، ص229.

1. إن قاعدة لا ضرر لا يمكن أن تكون مثبتة للحكم وإلا لزم تأسيس فقه جديد[1].
2. ترك الأخذ بالمرجحات في باب التعارض[2].
3. ما قيل من أنّ القرعة لا يؤخذ بها على إطلاقها وإلا لزم تأسيس فقه جديد[3]. إلى غير ذلك من الأمثلة.

ولكن ما الوجه في رفضهم لكل ما يلزم منه تأسيس فقه جديد؟

الجواب: إنه وبصرف النظر عن أنّ بعض الموارد التي يتمسك فيها بهذه القاعدة ليس مما يلزم فيها ذلك، فإنه إذا أريد بتأسيس فقه جديد الأخذ ببعض الأصول أوالقواعد التي قد تؤدي إلى تحريم ما قام الدليل على حليته، أو تحليل ما قام الدليل على حرمته أو نحوه من تجاوز أحكام شرعيّة منصوصة، أو أدى إلى الخروج على مسلمات الشريعة فهذا سيكون مرفوضاً، فلو أدى التزام الفقيه برأي معين إلى تجاوز ذلك، كما في بعض الأمثلة المتقدمة من تطبيق القرعة في كل مورد، كأن يطبّق القرعة لمعرفة من هو المحق من المدعيَيْن، فهذا بيّن البطلان، لأنّه سيؤدي إلى إلغاء موازين القضاء، وهو معلوم البطلان.

وأما إن أريد بتأسيس فقه جديد تغيّر في الفتاوى والالتزام بفتاوى جديدة غير مألوفة ومخالفة للمشهور أو للإجماع، فلا ضير في الأمر ولا مانع من الأخذ بما يؤدي إلى ذلك، حتى لو أدى إلى اهتزاز في المنظومة الفقهية الاجتهادية التقليدية، فهذه المنظومة هي نفسها

---

(1) **المكاسب للشيخ**، ج6، ص101، وقال المحقق النائيني: «أما قاعدة الضرر فلما بيّنا في محله أنها حاكمة على الأحكام الثابتة في الشريعة، ولا يمكن إثبات حكم بها لولا تشريعه لزم منه الضرر، فلو لم ينهض دليل على ضمان البائع ما اغترمه المشتري فكون الغرامة ضرراً عليه لا يوجب تعلق الضمان على البائع. وعلى هذا فيسقط ما استشكله بعض: بأن الضرر لا يطرد في جميع الغرامات، لأنه ليس المقام مقام التمسك بقاعدة «نفي الضرر» رأساً، اطردت أو لا تطرد. وحاصل الكلام: أن قاعدة الضرر لو كانت مثبتة للحكم لما استقام حجر على حجر، ولزم تأسيس فقه جديد، ولزم تدارك كل خسارة من بيت المال أو من الأغنياء وبعض الأعاظم (السيد اليزدي) ممن عاصرناهم وإن أفتى بجواز طلاق زوجة الغائب لرفع ضرر الزوجة استناداً إليها ولكن لا يمكنه الالتزام بتشريع الأحكام حتى فيمن تضرر بالمال وخسر في التجارة، مع أن المسألتين من واد واحد». انظر: **منية الطالب**، ج2، ص171.

(2) قال السيد الشيرازي الكبير: «...وإلى لزوم الهرج والمرج في الفقه، وإحداث فقه جديد من طرح المرجحات كلية». انظر: **تقريرات المجدد الشيرازي في الأصول**، ج4، ص255.

(3) يقول السيد الخوئي: «إن أدلّة القرعة لا يمكن العمل بها ما لم يصافق عليها المشهور، للزوم تأسيس فقه جديد من الأخذ بإطلاقها كما لا يخفى. ففي كل مورد وردت فيه بالخصوص كالشاة الموطوءة المشتبهة في قطيع من الغنم، أو عمل بها المشهور يؤخذ بها وإلا فلا». انظر: **موسوعة الإمام الخوئي – كتاب الخمس**، ج25، ص145، وردّ بنفسه على ذلك بعدم لزوم تأسيس فقه جديد، انظر: المصدر نفسه، ص148.

حصيلة اجتهادية، وليست حجة علينا، أليست بعض النظريات الأصولية أو الرجالية المستجدة عند المتأخرين قد أدّى الأخذ بها إلى تغيّر في عشرات الفتاوى السابقة؟! فهل نرفض تبنيها؟! أليس التغير التدريجي الذي طرأ على علم الفقه قد أدى إلى تغير العديد من الفتاوى؟ ألم يؤدِ تغيّر الرأي حول حجية الإجماع أو الشهرة من القول بحجيتهما والأخذ بهما إلى القول بعدم الحجيّة إلى تغيّر في العشرات من الفتاوى الفقهية؟! وبناءً على ذلك فإن قول السيد الحكيم (رحمه الله): «لو بُني على العمل بما أعرض عنه الأصحاب لحصل لنا فقه جديد»[1]، ليس تاماً، لأنّه حيث قام الدليل على حجية الخبر وعلى عدم كاسرية إعراض الأصحاب فلا ضير في العمل بالخبر الذي أعرضوا عنه وإن أدى إلى انقلاب في الكثير من النتائج الفقهية.

باختصار: إنّ لزوم تأسيس فقه جديد ليس محذوراً باطلاً في نفسه، ما لم نقطع ببطلان اللازم، كما في الأخذ بعموم القرعة لتحديد وتعيين الأحكام الشرعية المشكوكة، فإنّ هذا مقطوع البطلان، فهنا يصح القول لو أخذنا بالعموم للزم تأسيس فقه جديد، أمّا فيما لم يلزم ذلك فالمحذور ليس واضح البطلان.

والخشية من تأسيس فقه جديد، ربما انطلقت من وحشة الفقيه الذي تربى على منظومة تفكير معينة وعاش في بيئة ثقافية تتوجس من المخالفة أو الخروج على إطار التفكير السائد، وربما أعاق التهويل بهذا الأمر حركة العقل الفقهي عن التجديد وأدى إلى تعليبه أو تأطيره ضمن قوالب جامدة ساهمت في إبعاد الشريعة الإسلامية عن واقع الحياة. وبعبارة أخرى: إنّ خلف هذه المقولة حالة من الاستيحاش النفسي الناشئة عن حالة الجمود الفكري المنطلقة من الاعتقاد بجمود الشريعة وأحكامها، فيكون العامل النفسي هو السبب في نشوء أو انطلاق هذه المقولة «تأسيس فقه جديد» والتي تطرح في سياق رفض بعض الفتاوى، وقد أشار السيد الشهيد (رحمه الله) إلى هذا الأمر في مبحث السيرة[2].

---

(1) **مستمسك العروة الوثقى**، ج5، ص91.

(2) يقول السيد الشهيد محمد باقر الصدر (رحمه الله): «وقد اشتدّت الحاجة إلى بحث السيرة بعد أن بطلت عدّة مدارك للفقه كانت تعتبر في الأصول القديمة من الأمور المعتمد عليها. توضيح المقصود: إنّ هناك حالة نفسانية ثابتة في نفس الفقيه تمنعه عن مخالفة ما كان في كلمات الأصحاب من المسلّمات ويعدّ خلافه غريباً. ولذا ترى أنّه كثيراً ما يذكر في الفقه بالنسبة لأمر ما ـ ككون نتيجة المعاطاة الإباحة مثلاً، أو الأخذ بقاعدة لا ضرر في مورد ما ـ أنّه يلزم منه تأسيس فقه جديد، ويجعل هذا دليلاً على بطلان ذاك الأمر. والّذي يظهر من القرائن المحفوفة بكلماتهم ومن سوابق هذا الكلام ولواحقه في الموارد المختلفة أنّه ليس المقصود بذلك إبطال ذاك الأمر بعموم أو إطلاق أو إجماع، =

....

= وإلّا لقالوا: إنّ هذا ينافي العموم الوارد في نصّ كذا أو الإطلاق أو الإجماع، فالظاهر أنّ مقصودهم بذلك دعوى ما هو أقوى من الإجماع وهو أنّ الالتزام بذاك الأمر يستلزم الالتزام بعدّة أمور يكون الالتزام بمجموعها خلاف الضرورة الفقهيّة والمسلَّمات عند الأصحاب، وخلاف ما هو مقطوع به لغاية وضوحه، ولا يمكن التفصيل بين بعض تلك الأمور وبعض، لأنّ كلَّها من واد واحد، ونسبة الدليل إليها على حدٍّ سواء، فنستكشف من ذلك إجمالاً بطلان ذاك الدليل وظهور خلافه عند الأصحاب بنحو يعدّ ذلك فقهاً جديداً.وكأنّ هذه الحالة (أعني حالة رفض مخالفة المسلَّمات عند الأصحاب) موجودة في نفوس علماء العامّة أيضاً بالنسبة لمسلَّمات عصر الصحابة مثلاً، فيرون مخالفة ما كان مسلَّماً في عصر الصحابة شيئاً لا يقبله الطبع. ومن هنا يقع الفقيه في حرج عندما تقع المنافاة بين هذه الحالة النفسيّة له، ومقتضى الأدلَّة والقواعد.

وكأنّ ما صدر من العامّة من سدّ باب الاجتهاد وحصره في دائرة علمائهم الأربعة وبعض تلامذتهم كان الدافع لهم إليه في الواقع هذه الحالة النفسيّة الكامنة في نفوسهم حيث إنّ سدّ باب الاجتهاد وحصره في تلك الدائرة يعالج لهم تلك المشكلة، إذ لا تقع بعد هذا مخالفة بين الأدلة وتلك الحالة النفسيّة، لأنّ الفقهاء الأربعة لم يخالفوا مسلَّمات الصحابة مثلاً. فأراحهم هذا العمل عن لزوم تأسيس فقه جديد وحكم غريب من الأدلة».

إلى أن يقول: إن أصحابنا الإمامية لم تبرز لديهم هذه المشكلة في الأزمنة السابقة، «لأنّ أدلتهم كانت بنحو تتّسق مع المسلَّمات والمشهورات بين الأصحاب، وذلك لما كان يقوله جملة منهم من حجّيّة الإجماع المنقول، وجملة منهم من حجّية الشهرة، وجملة منهم من جبر الخبر ووهنه بعمل الأصحاب وإعراضهم، بل تعمّقوا في هذا المضمار أكثر من ذلك فقال بعضهم بانجبار الدلالة أيضاً بعمل الأصحاب. ويوجد مثل ذلك في كلمات الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) مع أنّه مؤسّس صناعة الأصول الموجودة الآن بأيدينا، فقد يقول مثلاً: لعل هذا الحديث دلالته منجبرة بعمل الأصحاب. وقد يقال: إنّ إطلاق دليل القرعة إنّما نعمل به في مورد عمل به الأصحاب، ونحو ذلك مما يوجد في كلماتهم. وهذه المباني كانت تدفع عنهم محذور الوقوع في مخالفة تلك الحالة النفسيّة. ولكن المتأخرين من الأصحاب (قدّس سرّهم) شرعوا بالتدريج في هدم هذه المباني، فكان هدم بعض تلك المباني من قبل الشيخ الأعظم مثلاً، سلَّماً لوصول المتأخرين عنه إلى آخر ما يقتضيه هذا المسلك من هدم تمام تلك المباني، إذ كلَّها كانت هواء في شبك وكان التفطن إلى بطلان بعضها مستدعياً للتفطن بالتدريج إلى بطلان ما يشابهه، وكأنّ السيّد الأستاذ (الخوئي) من أوائل من بنى على عدم انجبار الخبر ووهنه بالعمل والإعراض. وقد كانوا في أوائل أيام الشروع في إبطال هذه المباني يبطلون هذه المباني في الأصول ويتمسّكون بها في الفروع، ولذا كان يشكل عليهم بأنّ الإجماع المنقول أصبح في الأصول غير حجّة وفي الفقه حجّة، وترى الشيخ الأعظم (رحمه الله) يجعل لمثل ذلك أثراً مهمّاً في الفقه والإفتاء مع إبطاله إياه في الأصول. وواقع المطلب أنّ الدافع لهم في الحقيقة إلى الإفتاء بعدّة من الفتاوى والأحكام هو تلك الحالة النفسيّة، ولكنّ التزامهم بالفنّ كان مانعاً عن ظهور ذلك لهم بوضوح، وموجباً للاستنكاف من دعوى فتوى مع الاعتراف بعدم اقتضاء الأدلَّة والقواعد لها، فكان أثر هذه الحالة النفسيّة يبرز لهم في صورة الدليل، ودعوى حجّية الشهرة والإجماع المنقول ونحو ذلك، بينما الدليل الحقيقي لهم على تلك الفتاوى إنّما هو تلك الحالة النفسيّة دون هذه الأدلَّة، ولذا =

المرحلة الرابعة: دور الزمان والمكان في فهم النص وتطبيقاته

هل لتغيّر الزمان والمكان دور في فهم النص؟ بحيث يكون للنص قراءات متعددة بتعدد الأمكنة واختلاف الأزمنة؟ أم إنّ فهمه ثابت ولا علاقة له بحركة الزمان وتغير المكان؟

ويمكن بحث هذه المسألة على مستويين:

الأول: دور الزمان والمكان في خلق فهم جديد للنص.

الثاني: دورهما في إيجاد تطبيقات جديدة للنص.

المستوى الأول: وعلى هذا المستوى يمكن القول: إنّ النص يعكس حقيقة معينة ومشخصة في الواقع ويكشف عن معنى واحد محدد لا عن معان متعددة، وعليه، فلا يمكن أن يكون لتغير الزمان أو المكان دور في تبدل مضمونه وتغيّر حقيقته، لأنّ ذلك نوعٌ من التصويب الباطل، كما أنّه لا دور لتغيرهما في فهم النص إلا بمقدار ما يخلقه ذلك من وعي جديد واجتهاد في فهم النص، بفعل أنّ تعاقب الأزمان يخلقُ تراكماً معرفيّاً ويفتح آفاقاً رحبة أمام فهم جديد للنص أو اكتشاف بعض أعماقه وفتح بعض مغاليقه، ولا سيما عندما لا يكون هذا النص بشرياً ومنحصراً في بعد معين أو عمق محدد، وإنما يكون نصاً إلهياً صادراً عن خالق الإنسان، العالم بما يصلحه ويفسده في الحاضر والمستقبل والعالم بأسراره وما تخبئ له الأيام من أحداث وتطورات، ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1]، إنّ هذه الميزة للنص القرآني والتي تجعله متدفقاً بالمعاني مع مرور الزمن قد أشارت إليها الأحاديث الشريفة، ففي الحديث المروي عن الإمام الرضا عليه السلام، عن أبيه موسى بن جعفر عليه السلام أن رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام: «ما بال القرآن لا يزداد عند النشر والدراسة إلا غضاضة؟ فقال لأن الله لم ينزله لزمان دون زمان ولا لناس دون ناس فهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غض إلى يوم القيامة»[2].

= تراهم ينكرون تلك الأدلة في الأصول ويعملون بها في الفقه لوجود الدافع السابق نفسه والدليل الحقيقي الكامن في النّفس فكأنّ واقع الدليل لم يبطل ولا زال باقياً في النّفس، وإن بطلت الأدلّة الصوريّة التي كانت في الحقيقة وليدة لواقع الدليل ولتلك الحالة النفسيّة. إلى أن انتهى الأمر بالتدريج إلى جعل ما في الأصول الجديد من إبطال هذه المباني مؤثراً على الفقه، فترى السيد الأستاذ يبني فتاواه في الفقه على ما يقتضيه إنكار الجبر والوهن بالعمل والإعراض ونحو ذلك. ولأجل هذه التطورات بدأت تلك الحالة النفسيّة تظهر في مظهر آخر وهو حجّيّة السيرة. ولذا ترى الاستدلال بالسيرة في ألسنة المتأخرين عن الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) كثيراً، وفي لسان الشيخ الأعظم (رحمه الله) قليلاً فضلاً عمّا قبل الشيخ الأعظم (قدّس سرّه)». انظر: **مباحث الأصول**، ج2، ص93.

(1) سورة الملك، الآية 14.

(2) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج2، ص93، **وأمالي الشيخ الطوسي**، ص580، و**تاريخ بغداد** للخطيب البغدادي، ج6، ص115.

وعن الإمام الرضا عليه السلام أيضاً متحدثاً عن القرآن الكريم: «هو حبل الله المتين وعروته الوثقى وطريقته المثلى المؤدي إلى الجنة والمنجي من النار لا يخلق على الأزمنة ولا يغث على الألسنة، لأنه لم يجعل لزمان دون زمان بل جعل دليل البرهان والحجة على كل إنسان ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[1]»[2].

وفي خبر عبد الرحيم القصير عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «إنّ القرآن حي لا يموت، والآية حية لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام ماتوا فمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقين كما جرت في الماضين، وقال عبد الرحيم: قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ القرآن حيّ لم يمت، وإنّه يجري ما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا»[3].

وهذه الأحاديث الشريفة تستفز الباحث وتجعله في حالة استنفار فكري وقلق معرفي على الدوام فلا يستسلم لفهم السلف ـ رغم جلالتهم ـ ولا يركن لتفسيرهم ـ رغم احترامه لهم ـ، لأنّ فهم المجتهد ليس حجة على المجتهد الآخر، وكم ترك الأول للآخر! وينبغي أن يُعدَّ ذلك من معاجز الإسلام الكبرى لأنّه يعطي هذا الدين ليونة ومرونة تكسبه قدرة على مواكبة متغيرات الحياة، ويحول دون ابتلائه بالجمود والتقوقع كما هو الحال في بعض الأديان، التي عمد كهنوتها الديني إلى احتكار تفسير النص كأنّما هو ألغاز وأحاجٍ لا يفكّ رموزها إلَّا فئة معينة وأشخاص محددون.

المستوى الثاني:

وأما دور الزمان والمكان في إيجاد تطبيقات جديدة للنص، فهذا مما لا مجال للتشكيك فيه فضلاً عن إنكاره، وهذا ما أشار إليه الحديث المتقدم، وعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «لَوْ كَانَتْ إِذَا نَزَلَتْ آيَةٌ عَلَى رَجُلٍ ثُمَّ مَاتَ ذَلِكَ الرَّجُلُ مَاتَتِ الآيَةُ، مَاتَ الْكِتَابُ، ولَكِنَّه حَيٌّ يَجْرِي فِيمَنْ بَقِيَ كَمَا جَرَى فِيمَنْ مَضَى»[4]. وعلى سبيل المثال عندما يقول تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾[5] فإنّه يقدم مبدأ ثابتاً لا يبلى ولا يتغير رغم اختلاف العصور ولا يكسبه تغير المكان أو الزمان فهماً جديداً، ولكنه يقدم له تطبيقات

(1) سورة فصلت، الآية 42.
(2) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج2، ص137.
(3) **تفسير العياشي**، ج2، ص203.
(4) **الكافي**، ج1، ص192.
(5) سورة الأنفال، الآية 60.

ومصاديق جديدة، فبينما كان إعداد القوة ذات يوم يتحقق برباط الخيل، فإنّه في أيامنا لا يتحقق في ذلك بل بما يلائم عصرنا من وسائل الحرب وأسلحتها الدفاعية والهجومية.

الفقيه وضرورة فهم العصر وتياراته وأفكاره

إنّ معرفة الفقيه بقضايا العصر ومستجداته ومعارفه وإلمامه بمجمل تياراته الفكرية والفلسفية والسياسية وغيرها، وتوفره على الوعي الكامل لمجريات الأحداث من حوله ينبغي أن يعدّ من الفرائض لا من النوافل، بحيث إذا قرأ الفقيه في كتاب الفقه صفحة واحدة فعليه أن يقرأ في كتاب الحياة صفحات وأن يستفيد من التجارب، لأنّ: «في التجارب علم مستأنف» كما جاء في الحديث عن الإمام علي عليه السلام [1].

والوجه فيما نقول: أنّ لمعرفة الفقيه بالزمان والمكان ثماراً عديدة:

1. أنّها تجعله ملماً بالمستجدات ومواكباً للتطورات المتلاحقة على مختلف الأصعدة ما يمكنه من تقديم الموقف الشرعي المناسب إزاءها. ولهذا يرى الإمام الخميني أنّ الاجتهاد التقليدي لم يعد كافياً في أيامنا هذه، يقول (رحمه الله): «ومن هنا فلا يكفي الاجتهاد المصطلح عليه في الحوزات بل حتى ولو وجد إنسان هو الأعلم في العلوم والمعرفة في الحوزة لكنه غير قادر على تشخيص مصلحة المجتمع، أو لا يقدر على تشخيص الأفراد الصالحين والمفيدين من الأفراد غير الصالحين ويفتقد ـ بشكل عام ـ للرأي الصائب في المجال الاجتماعي والسياسي والقدرة على اتخاذ القرار... فإنّ مثل هذا الإنسان يكون غير مجتهد في المسائل الاجتماعية والحكومية ولا يمكنه التصدي لاستلام زمام المجتمع» [2].
2. إنّ متابعته للتطورات والمستجدات ستمكنه من تشخيص الموضوعات بشكل جيد ووافٍ، فيعالج حينها المسائل بطريقة واقعية بعيدة عن الافتراضات والاحتمالات التجريدية التي قد يغرق فيها نتيجة لعدم وضوح الموضوع لديه في كثير من الحالات، ولهذا تأتي فتواه معلقة من قبيل: (إن كان كذا فكذا وإلّا فكذا)، وهذا ما قد يوقع المكلف العادي في كثير من الإرباك والتحيّر نتيجة عدم إلمامه هو الآخر بالموضوع.
3. إنّها تجعله بمنأى عن الوقوع في الألاعيب السياسية وفي شباك المنافقين وحبال المغرضين وأصحاب المطامع الذين يكيدون للإسلام وأهله ويريدون غطاء دينياً،

(1) **الكافي**، ج8، ص22.

(2) **منهجية الثورة الإسلامية** ـ مقتطفات من أفكار وآراء الإمام الخميني، ص163.

فهنا يكون وعيه وبصيرته حصناً، في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام: «العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس»[1].

4. كما أنّ هذه المعرفة بقضايا العصر وأنماط حياته وطرق تفكير أبنائه ستساعد الفقيه على التجديد في الأسلوب والطرح والخطاب، لأنّه إن لم يتمكن ـ بحكم ثبات أحكام الشريعة ـ من التجديد في المضمون، فأمامه متسع في أن يجدد في الأسلوب بغية الوصول إلى عقل الآخر وقلبه، وقد قيل: «الإنسان هو الأسلوب»، وربّما يكون هذا هو ما رامه النبي (ص) ـ على فرض صحة الحديث ـ بقوله: «إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدّد لها دينها»[2]، فإنّ المقصود بالتجديد هو تجديد الأسلوب والخطاب لا تجديد المحتوى الفكري أو الفقهي أو العقدي، وهذا ما يدعونا إلى تسجيل الملاحظة التالية على لغة الرسالة العملية وهي: أنّها لا تزال إلى يومنا هذا تنتمي إلى غير عصرنا باستثناء بعض المحاولات التحديثية اليتيمة.

ولنعم ما قاله العلامة المرحوم الشيخ محمد جواد مغنية في هذا المجال:

«كل شيء فينا وحولنا يتحرك ويتغير أردنا ذلك أم لم نرد، ثرنا أم استسلمنا، وعلى كل فرد أن يتحمل مسؤولية هذه الحياة المتطورة حسب ظروفه وكفاءته، وإذا كانت القدرة على استخراج الحكم من الأدلة الأربعة كافية وافية في مجتهد الأمس حيث كانت الحياة على وفاق ووئام مع الشرع الإسلامي وأحكامه ونصوصه، فإنّ مجتهد اليوم يجب بالإضافة إلى هذا الشرط أن يتوفر له الوعي الديني المستنير المنفتح والوعي الزمني لمجرى الحوادث وحقائق الحياة من حوله، وأن يتخلى عن الوهم أنّ الإسلام قادر على مقاومة كل تهديد لمجرد ما فيه من مزايا وخصائص، وأن يكون ذا فكر مبدع وخلّاق، وأن يتحرر من القيود والتقاليد التي لا يفرضها عقل ولا دين لكي يستطيع أن يوائم بين النصوص ومقتضيات العصر... وبعد فإنّ المجتهد المطلق حقاً وواقعاً في عصرنا هو الذي يخلق ويبدع على أساس المصلحة في حدود المبادئ العامة، أمّا الظاهري المغلق على عقله ودنياه فيستحيل الاجتهاد في حقه حتى ولو حفظ آيات الأحكام وأحاديثها والمتون وشروحها وثنيت له الوسادة وألف مائة كتاب ورسالة»[3].

وقد لاحظنا أن الإمام الخميني يتأسف للجمود الذي أصاب العقل الفقهي، والذي

---

(1) **الكافي**، ج1، ص27.

(2) **المستدرك** للنوري، ج3، ص273.

(3) **الإسلام بنظرة عصرية**، ص103.

يؤدي إلى التحجر، وذلك في رسالته الجوابية على رسالة تلميذه الشيخ القديري والتي اعترض فيها على فتوى الإمام الخميني حول الشطرنج، حيث يقول: «أرى من اللازم أن أعرب عن الأسف من استنباط (وفهم) سماحتكم للروايات والأحكام الإلهية. فاستناداً إلى ما ورد في رسالتكم، تكون مصارف الزكاة منحصرةً في مصارف الفقراء وسائر الموارد المذكورة ولا سبيل اليوم أمامنا بعد أن ازدادت المصارف إلى مئات أضعاف المصارف السابقة. وكذلك ـ واستناداً إلى ما ورد في رسالتكم ـ يكون الرهان مختصّاً بسباق الخيل، والرماية مختصّة بالسهام والقوس وأمثالها من الأدوات التي كانت تستخدم في الحروب سابقاً، واليوم أيضاً تنحصر في نفس تلك الموارد. وبالنسبة إلى الأنفال التي أُحلّت للشيعة، فاستناداً إلى ما ورد في رسالتكم، يستطيع الشيعة اليوم ودون أيّ مانع أن يستخدموا المكائن «الكذائية» لتخريب الغابات وإبادة ما تُحفظ به سلامة البيئة، فيهدّدوا بذلك سلامة أرواح الملايين من بني الإنسان دون أن يكون لأحد حقّ منعهم!! واستناداً لما ورد في رسالتكم أيضاً لا يجوز هدم المنازل والمساجد التي تقع في مسير طرق من الضروري شقّها من أجل حلّ أزمة الازدحام المروري وحفظ أرواح الآلاف!! وأمثال ذلك».

ويضيف قائلاً: «بصورةٍ عامّة فإنّ طريقة فهم سماحتكم للأخبار والروايات وطبيعة استنباطكم منها تتجاهل المدنيّة الحديثة بصورة كاملةٍ وتفترض أنّ الناس يعيشون في الأكواخ أو الصحارى إلى الأبد»[1].

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أنّ ما تقدم في المراحل الأربع كان حديثاً عن علاقة الزمان والمكان بالحكم الشرعي، وأمّا علاقتهما بالحكم التدبيري ـ مما سيأتي الحديث عنه في المحور الثاني ـ فهي شديدة الصلة ولا ينبغي أن تخفى على أحد، فالحاكم في حركة أحكامه التدبيرية يُفترض به أن يراعي المصالح العامة للأمة والتي تختلف باختلاف الزمان والمكان، وكما يقول المحقق النائيني فإن «القوانين المتعلقة بهذا القسم (يقصد المفردات الحكومية المتعلقة بتنظيم شؤون البلاد وتدبير أمور العباد فيما لا نص فيه من الشارع) متغيرة بتغيّر المصالح والمقتضيات وواقعة في معرض النسخ والتغيير»[2].

رابعاً: دخل الزمان في أحكام وموضوعات شرعية أخرى

وفي ختام هذا المحور، لا بأس بالإشارة إلى موضوع ذي صلة بالمقام، وهو أنّنا نلاحظ أنّ بعض الأحكام هي ذات موضوعات شرعيّة أو عرفيّة لها تحديد زمني معين وقد

(1) **صحيفة النور**، ج21، ص137.

(2) **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة**، ص189.

استخدم فيها وسائل أو أدوات القياس السابقة. ومعلوم أنّ الهدف من جعل المعايير واعتماد المقاييس هو تنظيم الأمور، وهذا مقصد تشريعي دون شكّ، يرمي إلى الحدّ من الفوضى والهرج والمرج، وهنا يقع السؤال عن أنّ التحديدات المذكورة أو بعضها على الأقل هل هي تحديدات ثابتة ومرادة في ذاتها ويلزم اعتمادها في مختلف الأزمنة، أم أنها ليست كذلك، ولا يلزم بها أبناء هذا الزمن بقول مطلق، لأنّ الوسائل متغيرة ومتحركة؟

وإليك بعض الأمثلة على ذلك دون الدخول في بحثها التفصيلي، ولا تبنيها بشكل حاسم، فإن ذلك موكول إلى محله:

1. ما ورد في تحديد سنّ اليأس في المرأة القرشية بستين سنة، بينما حدد في غير القرشية بالخمسين، وقد رأى بعض الفقهاء أنّ تحديد سنّ اليأس في القرشية بالستين ليس تحديداً تعبدياً بل هو لخصوصيّة في تكوينها، ولهذا ألحقوا بها النبطية (نسبة إلى قوم النبط)، «فكأنّه تحقق لديهم بالتجربة والتواتر أنّها تحيض بعد الخمسين، والحيض موضوع عرفي معلوم للناس، كالمني والبول والغائط»[1]، ويشهد لذلك ما ذكره في المقنعة أنّه «روي أنّ القرشية من النساء والنبطيّة تريان الدم إلى ستين سنة»[2]، ولكن بما أنّ القرشيّة في أيامنا لا تفترق عن غيرها من النساء في انقطاع الدم بعد الخمسين، فيكون حكمها كحكم غيرها كما أفتى بعض الفقهاء[3].

2. تحديد مدة صبر المرأة في الموضوع الجنسي بأربعة أشهر، فلا يجب على الزوج مقاربة زوجه إلا مرّة في هذه المدة، والتحديد المذكور لو تمّ إثباته بالدليل وصُرِف النظر عن المناقشة فيما استدلّ به عليه، فربما يُقال إنه ليس على إطلاقه، وإنما هو متغيّر وتابع للمؤثرات، فزماننا مختلف عن ذلك الزمان، بسبب كثرة العوامل المؤثرة في صبر الرجل أو المرأة على المعاشرة الجنسية.

3. تحديد سنّ التكليف، فإنّ المشهور اعتمدوا في تحديده على أساس العمر، فسنّ بلوغ الذكر هو الخامسة عشرة، وسن بلوغ الأنثى هو التاسعة، وفي المقابل فثمّة رأيٌ فقهي[4]، يذهب إلى تحديد البلوغ في الذكر والأنثى بالبلوغ الطبيعي، وهو الاحتلام

---

(1) **المدخل إلى عذب المنهل**، ص244.

(2) **المقنعة** للمفيد، ص532، وعنه **وسائل الشيعة**، ج2، ص337، الباب 31، من أبواب الحيض، الحديث 9.

(3) **فقه الشريعة**، ج1، ص137.

(4) انظر: **أحكام الشريعة**، ص7، و**تعليقة الشيخ الصانعي على تحرير الوسيلة**، ج2، ص14.

في الذكر والعادة الشهريّة في الأنثى، وهو رأي قريب، ويرى أصحابه أنّ جعل التاسعة في الأنثى علامة للبلوغ الزمني مردّه إلى كون الحالة العامة لديها هي حصول البلوغ الطبيعي عندها متزامناً مع بلوغها سن التاسعة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ ثمّة أمراً مطروحاً في زماننا فيما يتصل بسن الزواج، فإنه حتى لو قبلنا بكون المعيار في البلوغ هو البلوغ الطبيعي والذي يتزامن مع بلوغها سن الثانية عشرة أو الحادية عشرة في الأغلب، فإنّ هذا المعيار، فضلاً عن أنّه قد يختلف من زمان لآخر، بل ومن فتاة لأخرى نتيجة الظروف الحياتيّة والغذائيّة وظروف الزمان والمكان، فإنه لم يعدْ في زماننا مقبولاً ـ اجتماعياً وقانونياً ـ كبداية لسن الزواج، وذلك لاعتبارات صحية واجتماعية وتربوية وثقافية، الأمر الذي قد يتيح للحاكم الشرعي أن يتدخل لوضع سقفٍ زمني لسن الزواج ويكون التحديد تدبيرياً يراعي التغيرات التي تطرأ على نمو الإنسان ونضجه. إنّ تحديد سن معيّن للزواج وإن كنّا لا نملك نصّاً شرعياً عليه إلَّا أنّ المسألة من الأمور التي قد تدعو المصلحة لها لاعتبارات تنظيمية واجتماعية وثقافية وتربوية، والمخوّل بوضع السقف المذكور هو الحاكم الشرعي الذي عليه الاستعانة بأهل الخبرة ليكوّن رأياً حول السن الملائم لتزويج البنت، وطبيعي أنّه لا بدّ أن يؤخذ بعين الاعتبار عندما يراد تحديد سن معيّن للزواج:

أولاً: مصلحة الفتاة ومدى ملاءمة هذا السنّ لسلامتها النفسية والجسدية وصحتها الإنجابية وقيامها بوظائف الأمومة على الوجه الأحسن والأفضل.

ثانياً: مراعاة المناعة الأخلاقية للمجتمع، باعتبارها واحدة من أهمّ المقاصد الشرعية التي استهدف التشريع تحقيقها كما يستفاد من التعاليم الإسلامية المختلفة التي تؤكد على مبدأ العفة[1] وعلى أهميّة تحصين الفتاة[2] مقدّمة لتحصين المجتمع برمته، باعتبار ذلك غايةً ساميةً للزواج، فهذه العناصر لا بدّ أن تؤخذ كلها بعين الاعتبار قبل البتّ بالسن الملائم للزواج لدى الفتاة.

4. تعريف اللقطة مدة سنة، فإنّ تحديدها بالسنة ليس تعبّدياً محضاً، بحيث يجب على كل حال، ولذا يرى بعض الفقهاء أنّه إذا حصل اليأس من العثور على المالك، فلا

---

(1) من قبيل ما رُوي عن النبي (ص): «خير نسائكم العفيفة». **الكافي**، ج5، ص324.

(2) من قبيل ما رُوي من أنّ «الأبكار بمنزلة الثمر على الشجر إذا أدرك ثمارها فلم تُجتَن أفسدته الشمس». **التهذيب** للطوسي، ج7، ص398.

يجب التعريف والفحص[1]، مع أنّ بالإمكان القول: إنّ هذا التحديد تدبيري، وهو يخضع لعناصر التبليغ والوصول إلى صاحب الشيء الضائع.

5. البحث والفحص عن الرجل المفقود مدة أربع سنين، حيث يفتي مشهور الفقهاء برفع امرأته أمرها إلى الحاكم الشرعي، فيبحث عنه المدة المذكورة، فإن لم يجده طلّقها الحاكم. وما طرح في اللقطة يأتي نظيره هنا، فهل الأربع سنوات مطلوبة تعبداً بحيث يجب استمرار الفحص فيها حتى لو حصل الفحص التام قبل مضي المدة ويأس من العثور عليه؟ المشهور على ذلك، لكنْ ثمة وجه بل قول لبعض الفقهاء، يذهب إلى أنه مع حصول اليأس من العثور عليه قبل انتهاء المدة سقط وجوب الفحص. قال بعض الفقهاء المعاصرين: «لو تحقق الفحص التام عنه في مدة يسيرة، كما في العصر الحاضر من جهة توفر وسائل الاتصال بكل النواحي التي يحتمل وجوده فيها، وحصل اليقين بعدم وجوده هناك وانقطع الأمل عن الوصول إليه، سقط وجوب الفحص عنه في المدة الباقية...»[2]، ونحوه ما ذكره غيره[3].

6. الحكرة في الخصب أربعون، وفي الشدة والبلاء ثلاثة أيام، ففي خبر السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «الْحُكْرَةُ فِي الْخِصْبِ أَرْبَعُونَ يَوْماً وفِي الشِّدَّةِ والْبَلَاءِ ثَلَاثَةُ أَيَّام، فَمَا زَادَ عَلَى الأَرْبَعِينَ يَوْماً فِي الْخِصْبِ فَصَاحِبُه مَلْعُونٌ ومَا زَادَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْعُسْرَةِ فَصَاحِبُه مَلْعُونٌ»[4]. فهل التحديد المذكور هو تحديد تعبدي وله إطلاق أزماني، أم إنه ناظرٌ إلى ما عليه الحال في ذلك الزمان؟ مال غير واحد من الفقهاء إلى عدم التعبدية فيه، وأنّ ذلك وارد مورد الغالب في ذلك الزمن، قال الشهيد

---

(1) قال السيد الكلبيكاني: «إذا علم بأن التعريف لا فائدة فيه، أو حصل له اليأس من وجدان مالكها قبل تمام السنة، سقط التعريف». **هداية العباد**، ج2، ص292. وقال السيد السيستاني: «يسقط وجوب التعريف فيما إذا كان الملتقط يخاف من التهمة والخطر إن عرف باللقطة، كما يسقط مع الاطمئنان بعدم الفائدة في تعريفها، ولو لأجل إحراز أن مالكها قد سافر إلى مكان بعيد غير معروف لا يصله خبرها ...». **منهاج الصالحين**، ج2، ص216، ويقول السيد فضل الله في بيان شروط وجوب التعريف: «أن يحتمل الواجد تحقق الفائدة من التعريف ويرجو به معرفة المالك، فلو اطمأن لعدم الفائدة.. سقط وجوب التعريف». **أحكام الشريعة**، ص415.

(2) **منهاج الصالحين**، للشيخ محمد إسحاق الفياض، ج3، ص99.

(3) يقول السيد السيستاني: «إذا تحقق الفحص التام قبل انقضاء المدة فإن احتمل الوجدان بالفحص في المقدار الباقي ولو بعيداً لزم الفحص، وإن تيقن عدم الوجدان سقط وجوب الفحص...». **منهاج الصالحين**، ج3، ص158.

(4) **الكافي**، ج5 ص165.

الثاني بعد ذكر التحديد المذكور: «وما روي من التحديد بذلك محمول على حصول الحاجة في ذلك الوقت، لأنه مظنها»[1]، وقال السيد الطباطبائي في الرياض: «ثم إنه ليس له حد وغاية غير ما قدمناه، من احتياج الناس إليه، وعدم باذل لهم. وحيثما حصل ثبت الحكرة من دون اشتراط زمان آخر ومدة، كما في الصحيحين، وفاقاً للمفيد والفاضلين وجماعة، بل ادعى عليه الشهرة»[2]. وإلى نفي التعبدية مال غير واحد ممن عاصرناهم[3].

وعليه، فلا موجب لطرح الخبر كما فعل البعض، قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «فلزم إمّا تأويلها بتنزيلها على حصول الحاجة، جمعاً بين الأخبار المختلفة ـ كما صنعه بعض أصحابنا في الجمع بين كلام الأصحاب ـ أو اطّراحها. وعلى ما ذكرنا من الكراهة يسهل الخطب. وتنزيل الأخبار على اختلاف الشدّة والضعف وجيه جدّاً»[4].

وثمة تحديدات[5] غير زمنية مأخوذة موضوعاً لبعض الأحكام، وقد يقع فيها كلام نظير لما طرح في التحديدات الزمنية.

---

(1) **الروضة البهية**، ج3، ص629.

(2) **رياض المسائل**، ج8، ص175.

(3) قال الشيخ المنتظري: «يشكل الالتزام بموضوعيّة الأربعين والثلاثة شرعاً ولو بنحو الأمارة الشرعية المجعولة، بل الظاهر أن التحديد بهما كان بلحاظ الأعمّ الأغلب». **دراسات في ولاية الفقيه**، ج2، ص629. وقال الشيخ محمد مهدي شمس الدين: «لا دلالة في الأخبار المذكورة على التحديد، فإنّ التعبد هنا بعيد غاية البعد، والظاهر أن ما ذكر فيها وارد مورد الغالب في وقته، كتحديد قيمة الصاع في زكاة الفطرة بدرهم أو بثلثي درهم، فقد حمله الفقهاء على السعر المتعارف في وقت صدور الأخبار المحددة، وكذلك الحال هنا، فإن جلب الأقوات وغيرها من السلع في الأزمنة القديمة لم يكن متيسراً دائماً حين تدعو الحاجة إليها، وإذا تيسر الجلب فإنه يحتاج إلى زمان طويل حتى يصل إلى مكان الحاجة، فربما كان حبس الطعام بهذا المقدار من الزمان في وقت صدور هذه الأخبار ومكان صدورها يوجب حاجة الناس وضيقها». **الاحتكار**، ص44 ـ 45.

(4) **شرح القواعد كتاب المتاجر**، ج1، ص320.

(5) تحديدات أخرى:

يلاحظ أنّ بعض الأحكام أُخذ فيها مقاييس الوزن أو الكيل أو المساحة، من قبيل:

أ ـ تحديد مدة السّفر بثمانية فراسخ، فإذا قطع المكلف هذه المسافة وجب عليه القصر والإفطار في السفر، وقد حدد ذلك في الأزمنة السابقة على أساس سير القوافل أو على أساس بياض يوم، ومن الممكن أن يكون كلا التحديدين تدبيرياً ظرفياً.

ب ـ تحديد الديّة في الأصناف الستة المعهودة، فإنّ التحديد في هذه الأصناف قد يرجح أنه تحديد تدبيري هدف النبي (ص) من خلاله إلى التخفيف على الناس.

ج ـ تحديد عرض الطريق بسبع خطوات أو خمس. وقد أشرنا إلى ذلك في ثنايا البحوث السابقة. =

=

د ـ ما ورد في الكر، فقد حددت بعض الروايات الكرّ بستمائة رطل، وحددته روايات أخرى بألف ومائتي رطل.

هـ ـ تحديد رؤية الهلال بالعين المجردة زمن النص، فإنّ الموضوع للصوم والإفطار هو دخول الشهر الجديد ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: 185]، ولكنّ الرؤية بالعين المجردة قد جعلت في الأخبار معياراً في معرفة دخول الشهر، وقد وقع الكلام في موضوعية الرؤية أو طريقيتها، وقد رجحنا ـ وفاقاً لغير واحد من الفقهاء ـ طريقية الرؤية، لأنها كانت الوسيلة الأكثر قرباً من الواقع آنذاك، ولكن إذا كشف لنا تطور العلم عن وسيلة أكثر دقة وإصابة للواقع فلا مانع من اعتمادها، راجع البحث المنشور حول ذلك في كتاب «**جدليّة العلاقة بين الفلك والفقه**»، ص539 وما بعدها

إلى غيرها من التحديدات التي يلحظها الباحث والمتتبع للأبواب الفقهية.

المحور الثاني

البعد التدبيري في شخصيّة النبي (ص)

أولاً: الحكم التدبيري: تعريفه وأهمية البحث فيه
ثانياً: البعد التدبيري من منظار تاريخي
ثالثاً: مقام الولاية عند النبي (ص) بالقياس إلى مقام التشريع
رابعاً: التدبيريّة بين المؤيدين والمعارضين
خامساً: حقيقة الحكم التدبيري وعلاقته بالحكم التشريعي
سادساً: خصائص الحكم التدبيري/ بين الظرفية والدائمية
سابعاً: نطاق الحكم التدبيري/صلاحيات الحاكم
ثامناً: منطلقات الحكم التدبيري وأهدافه
تاسعاً: الحكم التشريعي والحكم التدبيري: فوارق ومعايير
عاشراً: الأصل عند دوران الأمر بين التشريعيّة والتدبيريّة
حادي عشراً: الحكم التدبيري: خارطة طريق.

البعد الآخر ذو الأهميّة البالغة في شخصية النبي (ص) هو البعد الذي سنختار له عنوان البعد التدبيري، وهو بعدٌ ـ على الرغم من أهميته ـ قد تمّ إغفاله أو تغييبه إلى حدٍّ كبير عن مجال البحث التحقيقي والتأصيل الأصولي الذي يناسب أهميته.

وفي مستهل الكلام والحديث عن هذا البعد، نطرح بعض الأسئلة: ما المراد بالحكم التدبيري؟ وما أهميّة البحث فيه؟ ما الدليل على أنّ للنبي (ص) صلاحيةَ التدبير والإدارة؟ وبماذا يفترق الحكم التدبيري عن الحكم التشريعي؟ وما هي منطلقات الأحكام التدبيرية؟ وما هي أهم خصائصها ومميزاتها؟ وما هي المجالات التي تتحرك فيها التدبيرية؟

والإجابة على هذه الأسئلة سوف تتضح من خلال المحطات التالية:

أولاً: الحكم التدبيري: تعريفه وأهمية البحث فيه

إنّ الحديث عن هذا البعد يبتني على فكرة أساسيّة، وهي أنّ النبي (ص) ليس رسولاً مبلغاً لأحكام الشريعة فحسب، وإنما له بعدٌ قيادي تنظيمي إداري وسياسي، فهو الحاكم والقائد الذي يدير شؤون الأمة، ويسوس العباد وينظم أمور البلاد، أي بيده السلطة التنفيذية، بالإضافة إلى دوره التشريعي المتمثل بنقل رسالة الله تعالى إلى العباد.

ومن المعلوم تاريخياً أنّ النبي محمداً (ص) قد قام بهذا الدور والمهمة، فكان القائد العام في المجتمع الإسلامي، لا أقل في المرحلة المدنيّة، وهي مرحلة بناء الدولة الإسلامية، فهو القائد الذي بيده قرار الحرب والسلم، وهو الذي يبرم العهود والمواثيق والاتفاقيات، وهو من يعيّن الولاة والعمال والجباة، ويشرف على تطبيق الحدود. وفي هذه المرحلة نزلت عليه آيات القصاص والحدود والقتال وغيرها من الآيات التي تنظم شؤون المجتمع العامة، فضلاً عن الآيات التي تنظم شؤون الأسرة فيما يتصل بالأحوال الشخصيّة، كآيات الميراث والطلاق والظهار والزواج.

والحكم الصادر عن النبي (ص) بهذا اللحاظ أو في هذا المقام له عدة تسميات، فقد يُسمّيه البعض بالحكم السلطاني[1]، وهو اصطلاح مشهور ومتداول، ويسميه بعض العلماء

(1) هذا الاصطلاح قد استخدمه السيد الخميني، **بدائع الدرر**، ص86، 109، 112. والشهيد الصدر، **مباحث الأصول**، ج4، ص589

بالحكم الولايتي[1]، أو الولائي[2]، أو التصرف بالإمامة[3]، ويُسمّى أيضاً بالحكم التدبيري، أو السياسي، أو الحكومي، أو الإداري التنظيمي، أو الزمني، أو المدني، كما سيمر عليك في كلمات بعض الأعلام الآتية.

وحيث إن الشخصيّة التدبيرية لا تختصّ بالنبي (ص) أو الإمام عليه السلام، بل تشمل الحاكم الشرعي لذا سيكون الحديث الآتي شاملاً لمطلق الحاكم، وهو في الأعمّ الأغلب منصبٌّ على الشخصيّة التدبيرية للمعصوم، ولكنه في بعض الأحيان قد يتناول الشخصيّة التدبيرية لغير المعصوم، فلا تظن أننا خرجنا عن مسار البحث لأن الشخصيّة التدبيرية مترابطة ولا بُدَّ من تناولها في كافّة جوانبها.

أهمية البحث وثماره

إنّ البحث في الشخصيّة التدبيريّة للنبي (ص) وللإمام عليه السلام وما صدر عنهما من تصرفات تدبيريّة هو بحث في غاية الأهميّة، وتترتب عليه العديد من الفوائد والثمرات:

أ ـ منها ما تقدم أن ذلك يضيء على البعد التشريعي وحدوده، ويرفع الخلط الواقع بين الحكم التشريعي والحكم التدبيري.

ب ـ إنّ ذلك سوف يساهم في ارتفاع ما قد يتوهم من تعارض بين الروايات، والحال أنّه لا تنافي بينها إطلاقاً. فإنّ بعض ما يصدر عن النبي (ص) أو الإمام بصفته وليّاً للأمر قد يكون فيه تحديد لصلاحيات المكلف الثابتة في الشريعة، ما يوهم بالتنافي والتعارض بين الأدلة، مع أنّ الالتفات إلى البعدين التدبيري والتشريعي يرفع التوهم المذكور، وهذا أمر لم ينبّه عليه العلماء في مبحث التعارض، مع أنّه يعد مخرجاً أساسياً لحل معضلة التعارض بين الأخبار.

وغير بعيد عن ذلك، فإنّ الالتفات إلى البعد التدبيري في شخصيّة النبي (ص) أو الإمام عليه السلام ستكون له ثمرة أخرى وهي الاستغناء إلى حد معيّن عن رد الأخبار الصحيحة في مورد التعارض، حيث قد تواجهنا حالات نجد فيها أخباراً صحيحة صادرة عنهم، وهي موافقة لإطلاق الكتاب، وأخرى معارضة له، فإنّ القاعدة المعروفة

---

(1) نسبةً إلى الولاية، انظر: **الرافد في علم الأصول**، ص27.

(2) **بحوث فقهية مهمة**، ص500. **وولاية الفقيه في مذهب أهل البيت** عليهم السلام، ص258، **تفسير الميزان**، ج9، ص338.

(3) ويسمّيه العز بن عبد السلام بالإمامة العظمى، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ج2، ص244. وراجع: **قوانين الأصول**، ص494.

عندهم في مثل هذه الحالة تقضي بطرح المعارض، مع أنّه قد يكون صادراً على وجه التدبير، ولا ضرورة في هذه الحالة لتكذيب الرواة والحكم بعدم صدور الحديث عنهم عليهم السلام. وأخبار ردّ المعارض للكتاب، إنما تكون فيما إذا لم نعلم بصدور الخبر عنهم لغرض ظرفي تدبيري، اللهم إلا أن يقال: إنّ الأحكام التدبيرية كما سيأتي تستهدي العناوين والمقاصد القرآنية الكلية، ولا يفترض أن تكون معارضة لها.

ج ـ معرفة أن الحكم السلطاني وخلافاً للحكم التشريعي قد يكون مؤقتاً وظرفياً، ويمكن للإمام أو الحاكم اللاحق أن يغيّره إذا رأى ذلك صلاحاً. صحيح أنه تجب إطاعة الحكم الصادر عن النبي (ص) بوصفه سلطاناً، بيد أن هذه الإطاعة تدور مدار استمرار فعلية الحكم، وهذه النقطة نوضحها فيما يأتي.

ثانياً: البعد التدبيري من منظار تاريخي

ويجدر بنا هنا أن نلقي نظرةً على البعد التدبيري من زاوية تاريخيّة، لنتعرف على كيفيّة تلقي السلف لهذا البعد.

ولا يخفى أنّ كثيراً من الأمثلة الآتية للأحكام التدبيرية مروية عن النبي (ص) أو الإمام علي عليه السلام، وما ورد عن بعض الأئمة المتأخرين هو في الغالب يشير إلى تجربة النبي (ص) أو الإمام علي عليه السلام، وسوف نخصص وقفة على حدة للحديث عن الأحكام التدبيريّة الصادرة عن النبي (ص) والأئمة عليهم السلام. ولكنّ ما يهمنا في هذه الوقفة هو ملاحظة تعامل الصحابة، ومن ثم علماء الإسلام مع هذا البعد في شخصية النبي (ص) أو الإمام عليه السلام.

1. إدراك الصحابة لهذا البعد

هل ثمّة ما يشير إلى أنّ الصحابة كانوا مدركين لهذا البعد في شخصية النبي (ص) أي أنّه ليس كل ما يصدر عنه (ص) فهو من وحي السماء، بل إنّ بعضها تدبيرات يستصلحها بحسب ظروف الزمان والمكان؟

ربما يقال: إن الذي يظهر من العديد من الشواهد التاريخيّة أنّ الصحابة كانوا يعون وجود هذا البعد في شخصيته (ص)، ولذا تجد أنّ بعضهم يبادر أحياناً إلى السؤال عن موقف معين همّ النبي (ص) باتخاذه: أهذا رأي أم هو الوحي؟

من ذلك ما رواه المؤرخون من أنّ النبي (ص) في يوم بدر كان قد اختار منزلاً للحرب من خلال الرأي لا الوحي، واستشار أصحابه في الأمر، فقال (ص) لهم: «أشيروا عليّ في المنزل، فقال الحباب بن المنذر: يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أمنزلٌ أنزلكه الله فليس لنا

أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. قال: فإنّ هذا ليس بمنزل! انطلق بنا إلى أدنى ماء القوم فإنّي عالم بها وبِقُلُبِها، بها قُلبي (قُلَيبٌ) قد عرفتُ عذوبة مائه وماءٌ كثير لا ينزح، ثم نبني عليها حوضاً ونقذف فيه الآنية فنشرب ونقاتل ونغور ما سواها من القُلُب...»[1].

ونظير ذلك ما جرى في معركة الخندق، فقد روي أنّه (ص) أراد مصالحة قائديْ غطفان على ثلث ثمار المدينة «على أن يرجعا بمن معهما عنه (ص) وعن أصحابه»، وتمّ التوافق المبدئي على ذلك، لكن «لم تقع الشهادة ولا عزيمة الصلح إلا المراوضة في ذلك» وقبل أن يمضي النبي (ص) الاتفاق، «بعث إلى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة، فذكر ذلك لهما، واستشارهما فيه، فقالا له: يا رسول الله، أمراً تحبه فنصنعه، أم شيئاً أمرك الله به، لا بُدَّ لنا من العمل به، أم شيئاً تصنعه لنا؟ قال: بل شيءٌ أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وكالبوكم من كل جانب، فأردتُ أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما، فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله، قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها تمرة إلا قرى أو بيعاً، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه، نعطيهم أموالنا؟! [والله] ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم، قال رسول الله (ص): فأنت وذاك. فتناول سعد بن معاذ الصحيفة، فمحا ما فيها من الكتاب...»[2].

ولو صحّت الروايات المذكورة، فهي لا تعني أنّ النبي (ص) كان قد أخطأ التقدير فيما رآه، ولا تعني أنّ الصحابة قد خالفوا رأيه أو غيّروا قراره، لأنّ المسألة ـ فيما يبدو ـ كانت لا تزال في نطاق التشاور أو «المراوضة» على حد ما جاء في قصّة غطفان، ولم يصدر بعدُ فيها حكم باتٌّ ونهائي من قِبله (ص)، فهي نظير ما يذكر في اختلاف سليمان وداود عليهما السلام في الحكم، من أنه اختلاف حصل بينهما في طور التشاور وإنضاج الرأي. ومن الطبيعي أنّ المشورة لها مجال واسع في الأحكام التدبيريّة، أمّا في أحكام الله تعالى فلا مجال فيها للمشاورة، كما سيأتي بيانه لاحقاً.

---

(1) **المغازي** للواقدي، ج1، ص53، و**تاريخ الطبري**، ج2، ص144. ويروى أنّ الأنصار قالت له يوم بدر: «وقد نزل بمنزلٍ لم يستصلحوه: أنزلت هذا المنزل عن رأي رأيت أم بوحي أوحي إليك؟ قال: بل عن رأي رأيته، قالوا: إنّه ليس لنا بمنزل، ارحل عنه فانزل بموضع كذا». **شرح نهج البلاغة**، ج11، ص181. وهذا المعنى قد ذكره الشيخ المفيد في **الإرشاد**، ج1، ص97. وسيأتي في مبحث الخبروية أن لذلك مصادر أخرى.

(2) **السيرة النبوية**، لابن هشام، ج3، ص708، و**تاريخ الطبري**، ج2، ص238 ـ 239.

وفي ضوء ما ذكر، فلا موجب للقول: إنّ مثل هذا السؤال: «أهذا من عندك أو من عند الله»، أو السؤال: «أهذا أمرٌ تحبّه أم هو شيء أمرك الله به؟» أو نظير ذلك من الأسئلة، يكشف عن وجود تصورٍ ناقص كان يحمله هؤلاء الصحابة تجاه النبي (ص)، لأنه يمكن القول: إنّهم إذ كانوا يتوجهون إليه (ص) بمثل هذه الأسئلة، فذلك لأنه كان واضحاً لديهم ـ ولا أقل من أنهم كانوا يحتملون ـ أنه ليس كل ما يصدر عن النبي (ص) فهو تبليغ ووحي، بل ثمّة تصرفات تصدر عنه بصفته التدبيريّة القياديّة. أجل، يظهر من شواهد أخرى [1] أنّ بعض الصحابة ما كانوا يحملون تصوراً مكتملاً عن شخصيته (ص)، ولكنّ لا يبدو أنّ ما نحن فيه كان منطلقاً من رؤية قاصرة عن فهم أبعاد النبوة. وسيأتي مزيد بحث في ذلك وردّ ما يعترضه من إشكالات في مبحث الخبروية.

وبصرف النظر عن هذه الشواهد، فإننا لو أخذنا كلام الإمام علي عليه السلام في غير مورد، ومنه كلامه الآتي في موضوع تغيير الشيب أو غيره، فإنّه واضح الدلالة على أنه عليه السلام كان معتقداً بأنّ بعض ما يصدر عن رسول الله (ص) كان يصدر عنه لا بصفته مشرعاً بل بصفته قائداً.

2. الخلفاء وممارسة التدبير

ويبدو أنّ الأمر عند سائر الخلفاء [2] كان كذلك، فهم قد مارسوا صلاحية التدبير، واللافت أنّ الأئمة عليهم السلام ـ وفيما عدا اعتراضهم على أصل شرعية سائر الخلفاء وعلى تسنمهم موقعاً ليس لهم ـ لم يعترضوا على إجراءاتهم التدبيرية المختلفة إلا إذا تمّ تشخيص كونها على خلاف المصلحة العامة، أو أنها لا تنسجم مع المبادئ والتعاليم والقيم والأحكام الإسلاميّة.

وفي هذا السياق فقد حمل بعض الأعلام (وهو العلامة الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء)، تحريم الخليفة عمر بن الخطاب للمتعة [3] على التحريم التدبيري، يقول (رحمه الله):

---

(1) منها ما روي عن عبد الله بن عمرو قال: «كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله (ص)، أريد حفظه، فنهتني قريش وقالوا: تكتب كل شيء سمعته من رسول الله (ص)، ورسول الله (ص) بشر يتكلم في الغضب والرضاء! فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله (ص) فأومأ بإصبعه إلى فيه وقال: اكتبْ، فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق». **سنن الدارمي**، ج1 ص125، و**سنن أبي داود**، ج2 ص176، و**مسند أحمد**، ج3 ص163، و**المستدرك للحاكم**، ج1، ص106.

(2) هذا بصرف النظر عن الخلاف في شرعيّة سلطتهم.

(3) فقد روي عن عمر أنه خطب قائلاً: «متعتان كانتا على عهد رسول الله (ص) وأنا أنهي عنهما أو أعاقب عليهما، إحداهما: متعة النساء، فلا أقدر على رجل تزوج امرأة إلى أجل إلا غيبته في الحجارة، والأخرى: متعة الحج، افصلوا حجكم عن عمرتكم، فإنه أتم لحجكم وأتم لعمرتكم». انظر: **معرفة السنن والآثار** للبيهقي، ج5، ص345. وفي نصّ آخر: «كانتا متعتان على عهد رسول الله (ص) وأنا =

«إنّ الخليفة عمر قد اجتهد برأيه لمصلحة رآها بنظره للمسلمين في زمانه وأيامه، اقتضت أن يمنع من استعمال المتعة منعاً مدنياً لا دينياً، لمصلحة زمنية، ومنفعة وقتية، ولذا تواتر النقل عنه أنه قال: «متعتان كانتا على عهد رسول الله وأنا أحرمهما وأعاقب عليهما»، ولم يقلْ أنّ رسول الله (ص) حرّمهما أو نسخهما، بل نسب التحريم إلى نفسه، وجعل العقاب عليهما منه لا من الله سبحانه. وحيث إنّ أبا حفص الحريص على نواميس الدين، الخَشِن على إقامة شرائع الله، أجلّ مقاماً، وأسمى إسلاماً، من أن يحرّم ما أحلّ الله، أو يدخل في الدين ما ليس من الدين، وهو يعلم أن حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة، والله سبحانه يقول في حق نبيه الكريم: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ﴾[1]، فلا بدّ من أن يكون مراده المنع الزمني، والتحريم المدني، لا الديني ولكن بعض معاصريه، ومن بعده من المحدثين البسطاء، لما غفلوا عن تلك النكتة الدقيقة، واستكبروا من ذلك الزعيم العظيم القائم على حراسة الدين أن يحرّم ما أحلّ الله، ويجترئ على حرمات الله، اضطروا إلى استخراج مصحح، فلم يجدوا إلا دعوى النسخ من النبي بعد الإباحة، فارتبكوا ذلك الارتباك، واضطربت كلماتهم ذلك الاضطراب، ولو أنهم صححوا عمل الخليفة بما ذكرناه لأغناهم عن ذلك التكلف والارتباك...»[2].

وعليه، فما روي عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام وعلى رأسهم أمير المؤمنين عليه السلام من رفض التحريم الصادر عن الخليفة عمر إنّما هو رفضٌ وتنديد بما صدر منه، لأنه لم يكن في محله، بل هو خطأ محض، إذ لا مبرر إطلاقاً لتحريم المتعة تحريماً زمنياً، فإنّ التحريم الزمني له أسسه وضوابطه، وأهمّها وجود مفسدة كبيرة تترتب على تطبيق الحكم الشرعي، وتكون هذه المفسدة أقوى وأهمّ من مصلحة الفعل الذي أباحه الشرع، وهذا الأمر غير متحقق في المقام، بل إنّ أهل البيت عليهم السلام اعتبروا أن تحريم المتعة كان سبباً لشيوع الزنا[3]، ويبدو من بعض

= أنهى عنهما وأعاقب عليهما: إحداهما: متعة النساء.... والأخرى: متعة الحجّ». انظر: **السنن الكبرى** للبيهقي، ج7، ص206، وراجع **مسند أحمد**، ج3 ص325.

(1) سورة الحاقة، الآيات 44 ـ 47.

(2) **أصل الشيعة وأصولها**، ص264. وقد تبنى رأي الشيخ هذا جمع من علماء الشيعة، انظر: **الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف** للشيخ جعفر السبحاني، ص550. و**تأملات إسلامية حول المرأة** للسيد فضل الله ص126.

(3) ففي الحديث المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «لولا سبقني به ابن الخطاب في المتعة ما زنى إلا شقي». **خلاصة الإيجاز** للمفيد، ص28. وعن «الحكم بن عتيبة أن علياً رضي الله عنه قال: لولا أن عمر نهى عن المتعة ما زنى إلا شقي». **جامع البيان عن تأويل القرآن**، ج5، ص19، و**المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز** لابن عطية الأندلسي، ج2، ص36. وأما ما روي عن سعيد بن المسيب أنه =

المؤشرات أنّ عمر بن الخطاب أقدم على تحريم المتعة نتيجة مزاج خاص، وهذا لا يكون منطلقاً لإصدار الحكم التدبيري كما سيأتي عند الحديث عن منطلقات الحكم التدبيري.

باختصار: إنّ مشروعيّة الحكم التدبيري منوطة بأن يصدر عن الحاكم الشرعي، أو يمضيه، وتحريم المتعة الصادر عن الخليفة الثاني قد رفضه الإمام علي عليه السلام والأئمة من ولده عليهم السلام.

وتجدر الإشارة إلى أنّ تحريم المتعة تحريماً تدبيرياً قد صدر عن بعض الأئمة عليهم السلام، بيد أنه كان تحريماً شخصياً وظرفياً، وليس كتحريم عمر، ممّا هو ظاهر في التحريم العام، فقد ورد في بعض الأخبار أنّ الإمام الصادق عليه السلام قد حرّم المتعة على بعض أصحابه في الحرمين. قال المفيد: «وروى أصحابنا، عن غير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: لإسماعيل الجعفي وعمار الساباطي: «حرّمتُ عليكما المتعة من قبلي ما دمتما تدخلان علي، وذلك لأنّي أخاف أن تؤخذا فتضربا وتشهرا، ويقال: هؤلاء أصحاب جعفر بن محمد»[1].

وفي رواية أخرى أنه قال ذلك لعمار ولسليمان بن خالد، ففي الكافي للكليني بإسناده، عَنْ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام لِي ولِسُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ: «قَدْ حَرَّمْتُ عَلَيْكُمَا الْمُتْعَةَ مِنْ قِبَلِي مَا دُمْتُمَا بِالْمَدِينَةِ لأَنَّكُمَا تُكْثِرَانِ الدُّخُولَ عَلَيَّ فَأَخَافُ أَنْ تُؤْخَذَا فَيُقَالَ: هَؤُلَاءِ أَصْحَابُ جَعْفَرٍ»[2]. وربما كانا رواية واحدة، ويحكيان قصة واحدة.

وروى المفيد عن سهل بن زياد، عن عدة من أصحابنا أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال لأصحابه: «هبوا لي المتعة في الحرمين، وذلك أنكم تكثرون الدخول عليّ فلا آمن من أن تؤخذوا فيقال: هؤلاء من أصحاب جعفر عليه السلام»[3].

وذكروا أنّ سبب التحريم هو حادثة جرت لأبان بن تغلب في مكة المكرمة[4]. والذي

= قال: رحم الله عمر! لولا أنّه نهى عن المتعة صار الزنا جهاراً». **المصنف** لابن أبي شيبة، ج3، ص390. فهو كلام غريب، لأن المتعة لها ضوابطها وقيودها ما يجعل الفارق بينها وبين الزنا شاسعاً وكبيراً.

(1) **خلاصة الإيجاز**، ص59.

(2) **الكافي**، ج5، ص468، في سنده سهل بن زياد.

(3) **خلاصة الإيجاز**، ص58، و**رسالة المتعة**، ص15.

(4) روى المفيد: «قال جماعة من أصحابنا رضي الله عنهم: العلة في نهي أبي عبد الله عليه السلام عنها في الحرمين، أن أبان بن تغلب كان أحد رجال أبي عبد الله عليه السلام، والمروي عنهم (الرؤساء منهم)، فتزوج امرأة بمكة وكان كثير المال فخدعته المرأة حتى أدخلته صندوقاً لها، ثم بعثت إلى الحمالين فحملوه إلى باب الصفا ثم قالوا: يا أبان هذا باب الصفا وإنا نريد أن ننادي عليك: هذا أبان بن تغلب =

يستفاد من تلك الرواية ومن سائر الأخبار المتقدمة أنّ ثمّة نفوراً عاماً من المتعة في الحرمين ما يستوجب هتك حرمة فاعلها، ولعلّ ذلك من تأثيرات تحريم الخليفة الثاني لها.

3. البعد التدبيري في كلمات الفقهاء

بمراجعة كلمات الفقهاء والأصوليين نجد أنّ بعضهم قد التفت لهذا البعد، وعلى رأسهم: العز بن عبد السلام (660هـ) ومن بعده أحمد بن إدريس القرافي (684هـ) في كتاب الفروق، حيث نجدهما أوردا ثلاثة أبعاد للشخصية النبويّة، وهي: التصرف بالتبليغ[1] أو الفتيا[2] (البعد التشريعي)، والتصرف بالقضاء أو الحكم (البعد القضائي)، والتصرف بالإمامة (البعد التدبيري السلطاني).

وقد ذكر القرافي أنّ بعض تصرفاته (ص) تارة يحرز أنّها مندرجة في هذا البعد أو ذاك، وتارة أخرى يشك في ذلك، قال: «اعلمْ أن رسول الله (ص) هو الإمام الأعظم والقاضي الأحكم والمفتي الأعلم فهو (ص) إمام الأئمة وقاضي القضاة وعالم العلماء، فجميع المناصب الدينية فوضها الله تعالى إليه في رسالته، وهو أعظم من كل من تولى منصباً منها في ذلك المنصب إلى يوم القيامة، فما من منصب ديني إلا وهو متصف به في أعلى رتبة، غير أنّ غالب تصرفه (ص) بالتبليغ، لأنّ وصف الرسالة غالب عليه، ثم تصرفاته (ص) منها: ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعاً، ومنها: ما يجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها: ما يجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتين فصاعداً، فمنهم من يغلّب عليه رتبة، ومنهم من يغلّب عليه أخرى، ثم تصرفاته (ص) بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة، فكل ما قاله (ص) أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً على الثقلين إلى يوم القيامة، فإن كان مأموراً به أقدم عليه كل أحد بنفسه وكذلك المباح، وإنْ كان منهياً عنه اجتنبه كل أحد بنفسه، وكل ما تصرّف فيه (ص) بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام اقتداء به (ص)، ولأنّ سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك، وما تصرف فيه (ص) بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم اقتداء به (ص)، ولأن السبب الذي لأجله تصرف فيه (ص) بوصف القضاء يقتضي ذلك»[3].

= أراد أن يفجر بامرأة. فافتدى نفسه بعشرة آلاف درهم، فبلغ ذلك أبا عبد الله عليه السلام فقال لهم: هبوها لي في الحرمين». **رسالة المتعة**، ص15، و**خلاصة الإيجاز**، ص58.

(1) على حد تعبير القرافي.

(2) كما يعبر العز بن عبد السلام.

(3) **الفروق، (أنوار البروق في أنواء الفروق)**، ج1، ص205 ـ 206.

ثم أضاف بذكر مسائل أربع، في المسألة الأولى منها ذكر نماذج لا خفاء في اندراجها في أحد المواقع الثلاثة المذكورة (موقع الإمامة وموقع القضاء وموقع التبليغ)، قال: «بعث الجيوش لقتال الكفار والخوارج ومن تعيّن قتاله، وصرف أموال بيت المال في جهاتها، وجمعها من محالها، وتولية القضاة والولاة العامة، وقسمة الغنائم، وعقد العهود للكفار ذمة وصلحاً، هذا هو شأن الخليفة والإمام الأعظم، فمتى فعل (ص) شيئاً من ذلك علمنا أنه تصرف فيه (ص) بطريق الإمامة دون غيرها، ومتى فَصَل (ص) بين اثنين في دعاوى الأموال أو أحكام الأبدان ونحوها بالبينات أو الإيمان والنكولات ونحوها، فنعلم أنه (ص) إنما تصرف في ذلك بالقضاء دون الإمامة العامة وغيرها، لأن هذا شأن القضاء والقضاة، وكل ما تصرف فيه (ص) في العبادات بقوله أو بفعله أو أجاب به سؤال سائل عن أمر ديني فأجابه فيه فهذا تصرف بالفتوى والتبليغ، فهذه المواطن لا خفاء فيها. وأما مواضع الخفاء والتردد ففي بقية المسائل»[1]. وفي المسائل الثلاث الأخرى ذكر أمثلة وقع الاختلاف في شأنها، وسيأتي ذكرها في سياق هذا البحث.

وقد التفت إلى هذا البُعد أيضاً الشهيد الأول محمد بن مكي الجزيني، وعقد لذلك فائدة خاصة في كتابه «القواعد والفوائد»، وفيما يبدو فإنّه قد أخذ ذلك عن القرافي[2]، قال الشهيد الأول وهو يتحدث عن تعدد أبعاد شخصيّة النبي (ص): «تصرف النبي (ص) تارة بالتبليغ وهو الفتوى، وتارة بالإمامة، كالجهاد والتصرف في بيت المال، وتارة بالقضاء، كفصل الخصومة بين المتداعيين بالبيِّنة أو اليمين أو الإقـرار...»[3]. وهكذا فإنّ الميرزا القمي في القوانين[4] أشار إلى ذلك، وفصّل بين بعض الأبعاد في الشخصيّة النبوية والمعصومة، ولا سيما البعدين المتقدميْن، أعني البعد التشريعي والبعد التدبيري.

ولكن الإنصاف أنّه ـ وبالرغم مما ذكرناه من حصول الالتفات إلى هذه الأبعاد من قبل الفقهاء ـ بيد أنّ بحث المسألة لم يكن متناسباً مع أهميتها، فإنّ هذه القضيّة التي التفت إليها جيل الصحابة، كان من المتوقع أن تحظى باهتمام وحضور يناسبها في كلمات الفقهاء والأصوليين، ولكن مع الأسف فإنّ الذي طغى على الذهن الفقهي هو شخصيّة الرسول المبلِّغ لحكم الله تعالى وغابت شخصية النبي القائد، ولم نجد لهذا الفصل بين الأبعاد الثلاثة

---

(1) **الفروق**، ج1، ص207.

(2) كما يظهر من تنويعه الثلاثي لأبعاد الشخصية المعصومة، وهو التنويع عينه المذكور في كلام القرافي، كما أنّ أمثلة القرافي وتعبيراته نجدها بحذافيرها عند الشهيد.

(3) **القواعد الفقهية**، ج1، ص215، وعنه **نضد القواعد الفقهية** للفاضل المقداد، ص158.

(4) **القوانين المحكمة في الأصول المتقنة**، ج2 ص561 نقل كلام الشهيد الأول.

المذكورة صدى واسعاً في تجارب الفقهاء، ولم يعمل العقل الأصولي على مواكبة هذا الأمر وتأصيله وبيان ضوابطه وحدوده.

نعم، في عصرنا الحاضر توجه بعض الفقهاء إلى هذا البعد، وأبرز هؤلاء هو الإمام الخميني (رحمه الله)، فقد تحدث في قاعدة (لا ضرر) عن شخصية النبي الحاكم وفرقها عن شخصية النبي الرسول والمبلغ أو القاضي، وعدّ النهي الوارد في قوله (ص): «**لا ضرر ولا ضرار**»[1] نهياً سلطانياً صادراً عن النبي (ص) بصفته القياديّة، مخالفاً بذلك الآراء المعروفة والمطروحة في تفسير الحديث، وإنّ إدراكه (رحمه الله) بأنّ الإسلام ليس مجرد تشريع يعالج المشاكل الفردية، بل هو فوق ذلك مشروع دولة وإقامة نظام اجتماعي عادل، قد انعكس على حركته العملية، حيث انطلق لتأسيس هذه الدولة، وانعكس أيضاً على فكره وقراءته للنصوص، ولهذا فإنّه لم يقرأ في النصوص التي أوجبت الخمس في كل ربح أنها تريد أن تحل مشكلة بعض الفقراء من السادة ممن يكفيهم جزء بسيط من الخمس فيما لو التزمت الدولة بجبايته كما تجبي الزكاة، بل رأى أنّها تؤسس لميزانية دولة، ولهذا أفتى بأنّ السادة ليسوا سوى مصرف للخمس لا أنّ الخمس ملك لهم أو يُجَمَّد لأجلهم[2].

وممن نبّه على ضرورة التفرقة بين شخصيّة النبي الحاكم والنبي المبلغ، السيد الشهيد محمد باقر الصدر، وقد ألفت الأنظار إلى الخلط الحاصل بين الشخصيتين، وكمثال على ذلك الخلط ذكر أنّ نهي النبي (ص) لأهل المدينة عن منع فضل الماء، قد حمله الفقهاء ـ بسبب تحكم ذهنية الفقه الفردي عندهم ـ على الكراهة، لأنّه مخالف لقاعدة (الناس مسلطون على أموالهم)، وعليه، فلم يحتملوا إرادة التحريم من هذا النهي، مع أنّه قد يكون نهياً صادراً عنه (ص) بوصفه رئيساً للدولة[3]. وسيأتي مزيد بيان وتفصيل لذلك في النقطة العاشرة من هذا المحور.

وهكذا فقد نجد الالتفات إلى البعد السلطاني في شخصية النبي (ص) لدى عدد من الفقهاء المعاصرين، وقد نقلنا كلمات بعضهم وسوف ننقل كلمات آخرين فيما يأتي.

وسنذكر لاحقاً أن الميرزا الشيرازي الكبير كان ممن أصدر فتوى في تحريم تناول التنباك، وهي تنمّ عن إيمانه واعتقاده بصلاحيات واسعة للحاكم الشرعي.

---

(1) **بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر**، ص105.

(2) انظر كتاب **الحكومة الإسلامية** ص29 وما بعدها، وقد فصلنا الكلام حول هذ الرأي في كتاب: **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي**، ج2، ص392 وما بعدها.

(3) **اقتصادنا**، ص393، و**الاجتهاد والحياة**، ص158.

ولكنْ مع ذلك كله، نعاود التأكيد على أنّ قضيّة البعد التدبيري في شخصيّة المعصوم لم تتبلور في كلمات الفقهاء والأصوليين بشكل وافٍ، ولم تتضح معالمها ولم يُرصد تأثير وجود هذا البُعد لديه (ص) على المنظومة الفقهيّة برمتها، فإنّ أخذ البعد التدبيري في شخصيّة النبي (ص) أو الإمام عليه السلام بعين الاعتبار يحتّم على الفقيه قراءة النصوص الروائيّة آخذاً ذلك بنظر الاعتبار، وعندها قد يكتشف أنّ الكثير من المواقف والأحكام التي خالها أحكاماً شرعية هي في الواقع صادرة عنه (ص) بصفته التدبيريّة القيادية، وهذا ما لم يحصل إلى يومنا هذا، ونسأل الله أن تكون هذه الدراسة فاتحة الدراسات في هذا المجال.

وإننا نوافق الفقهاء ـ إلى حدٍّ كبير ـ على محوريّة المرجعيّة التشريعية في شخصيّة النبي (ص)، بيد أنّ ذلك لا يلغي بتاتاً البحث في شخصيته التدبيرية، لأن البحث عنها وفيها هو ذو صلة وثيقة بشخصيته التشريعية نفسها، إذ لا يمكن فهم حدود الشخصيّة التشريعية وأبعادها إلّا إذا فهمنا أبعاد الشخصيّة التدبيرية والعكس صحيح، وهذه في الواقع إحدى ثمرات البحث في الشخصية التدبيرية للنبي (ص) تُضاف إلى ما تقدم من ثمرات.

4. أسباب الغياب ونتائجه

يبقى لدينا في هذا المقام سؤالان:

الأول: ما هي أسباب غياب المقام التدبيري للنبي (ص) والإمام عليه السلام، عن ذهن الفقهاء؟

الثاني: ما هي آثار ذلك ونتائجه على عمليات الاستنباط الفقهي؟

أمّا بالنسبة إلى السؤال الأول، فنستطيع القول: إنّ غياب شخصيّة النبي الحاكم عن أذهان الفقهاء الشيعة يعود إلى عدة أسباب، من أهمّها ما هو معلوم تاريخياً من إقصاء أئمة الشيعة عليهم السلام، بل والشيعة أنفسهم فيما بعد عن ممارسة السلطة على مرّ التاريخ، باستثناء بعض الفترات اليسيرة التي لم يُعلم التزام السلطة فيها بالأحكام المستفادة من الفقه الإمامي، إنّ هذا الغياب الشيعي عن حركة الاجتماع السياسي وعن تولي السلطة، ولّد انكماشاً في الذهنية الفقهية، التي اقتصرت على استنباط فقه الفرد، دون فقه الدولة والمجتمع، وتحوّل ذلك مع الزمن إلى غفلة عن كون إحدى وظائف المعصوم هي قيادة المجتمع، الأمر الذي يستدعي صدور أحكام كثيرة عن هذا الموقع.

وربما يعود السبب في ذلك أيضاً إلى عدم وضوح تعدد وظائف المعصوم لدى البعض، ما أدّى إلى غياب المائز بين الأحكام التشريعية والأحكام السلطانية، ولهذا حمل

كل ما ورد عن النبي (ص) والأئمة عليهم السلام على أنّه أحكام تشريعية بحجة أنّ الأصل هو التشريعية.

وأمّا السؤال الثاني، وهو المتصل ببيان نتائج ذلك الغياب وآثاره، فنستطيع التأكيد أنّه كان لذلك آثار كبيرة، من أهمّها وأخطرها حصول الانكماش المشار إليه في الذهنية الفقهية، الأمر الذي أوجب فقراً واضمحلالاً في فقه الدولة والفقه السياسي بشكل عام، وطغياناً للفقه الفردي في عمليات قراءة النصوص الدينية والاستنباط الفقهي، وبيان ذلك:

1. أنّ غياب هذا البعد أدى إلى فهم مغلوط للأحكام الشرعية، وتفسير خاطئ للعديد من النصوص، كما في حديث «لا يُمنع فضل ماء...»، حيث رأى كثير من الفقهاء أنّه منافٍ لقاعدة: «الناس مسلطون على أنفسهم وأموالهم»، ما دفعهم إلى الجمع بينه وبين القاعدة، فكانت النتيجة بنظرهم هي الفتوى بكراهة منع فضل الماء، مع أنّ هذا الجمع هو فرع التعارض، والتعارض فرع أن يكون الخبران بصدد بيان الحكم الشرعي، أما إذا كان أحدهما بصدد بيان الحكم الشرعي والآخر بصدد بيان الحكم التدبيري فلا تنافي بينهما، لأنّهما حكمان من سنخين مختلفين، كالحكم الأولي والثانوي، وجرى نظيره في موارد أخرى سنشير إليها لاحقاً.

2. وبسبب هذا الغياب فقد رُدّت بعض الروايات مع صحتها، لكونها مخالفة للقواعد التشريعيّة، وفي أحسن الحالات كانت هذه الأخبار تحمل على أنّها قضيّة في واقعة فلا يتعدى عن موردها، كما ذكر السيّد الخوئي في شأن الرواية المتضمنة لترخيص النبي (ص) لعمّه العباس في ترك المبيت في منى لأجل سقاية الحاج، حيث إنّه مع تنبّهه إلى أنّ الترخيص صدر عن النبي (ص) بصفته ولياً للأمر، لكنه رأى أنّها «قضيّة شخصيّة في واقعة رخّص النبيّ (ص) لعمه وهو ولي الأمر وله أن يرخّص لكل أحد، فالتعدي إلى كل مورد مشكل، ولا يستفاد من ترخيصه (ص) لعمّه العباس تعميم الترخيص لجميع السقاة»[1]. ولا يخفى ما في هذا الجمود على مورد الرواية من ضعف، بل إنّ كون القضية من موارد الحكم التدبيري غير واضح، بل الأرجح أنّ الرواية بصدد بيان الحكم الشرعي، كما تقدم[2].

3. وغياب ذلك عن ذهن الفقيه كان له تأثير بيّن في مبحث التعارض أيضاً، فإنّ الكثير من الأخبار التي عدّت متعارضة هي ليست كذلك، لأنّ ما كان صادراً من موقع التدبير لا

(1) **موسوعة السيد الخوئي**، ج29، ص392.

(2) في المقام الثاني من المحور الأول.

يعارض ما كان صادراً من موقع التشريع، فضلاً عن أن يعارض تدبيراً آخر، وفي البحوث الآتية سنذكر نماذج يظهر فيها أن بعض الأخبار عدت متعارضة مع أنّ أحدها صادر من موقع التدبير والآخر من موقع التشريع، أو كليهما صادر من موقع التدبير.

وعليه نستطيع القول: إنّ من أهم العناصر التي لا بدّ من إدخالها في مبحث التعارض وأخذها بنظر الاعتبار في عملية الموازنة بين الأخبار التي تبدو للوهلة الأولى متعارضة هو تحديد جهة الصدور ليس فقط لمعرفة الصادر من موقع التقية كما ذكروا[1]، وإنّما لمعرفة ما كان صادراً من موقع الولاية أيضاً.

ثالثاً: مقام الولاية عند النبي (ص) بالقياس إلى مقام التشريع

وفي هذه المحطة نتطرق إلى أمرٍ مهم، وهو بيان الموقعيّة التي يحتلّها البعد التدبيري في شخصية المعصوم قياساً على البعد التشريعي.

لا ريب أنّ البعد التشريعي في شخصيّة النبي (ص) هو الأساس والمقوم وهو الذي استدعى إرساله من قبل الله تعالى، بصرف النظر عما إذا كان هو المشرع أو هو المبلغ الأمين لشرع الله تعالى، وكذلك الحال في الإمام عليه السلام فإن المرجعية الدينية هي الأساس في شخصيته وعليها المدار، وأمّا الدور القيادي والولايتي في الأمة ـ على أهميته ـ فهو ليس من مقومات النبوة ولا الإمامة المعصومة، وهذا ما نوضحه من خلال النقاط التالية:

1. الإمامة في بعديْها الفكري والزمني[2]

عرّف المتكلمون وغيرهم الإمامة بأنّها «رئاسة عامة في أمور الدنيا والدين»[3]، وما ينصّ عليه هذا التعريف أنّ للإمامة بعدين: بُعدٌ زمني دنيوي، وبُعدٌ معرفي ديني. والبعد الزمني والدنيوي يراد به أنّ الإمام المتعين لاستلام زمام القيادة السياسية في الأمة هو صاحب السلطة الشرعية، لكنْ ما المراد بالبعد الديني لتلك الرئاسة؟

إنّ الرئاسة الدينية أو قل المرجعية الدينية لا يراد بها ما يمثله مصطلح المرجع في

---

(1) وقد التفت الفقهاء إلى أثر ذلك في موارد التقية، فقالوا إنّه إذا كان أحد الحكمين صادراً للتقية فلا يعارض الآخر الصادر لبيان الحكم الواقعي، فيقدم الثاني على الأول.

(2) وتجدر الإشارة إلى أنّ الفكرة المطروحة في هذه النقطة منقولة عن بعض علمائنا وعلى رأسهم الفقيه السيد البروجردي (رحمه الله)، بحسب ما نقله بعض تلامذته، ومنهم الشهيد مرتضى المطهري، انظر: الإسلام ومتطلبات العصر، ص144، ص145، وكذلك تلميذه الشيخ واعظ زادة الخراساني، **نداء الوحدة والتقريب** للشيخ واعظ زاده الخراساني، ص235ـ236.

(3) انظر: **الشافي في الإمامة** للسيد المرتضى، ج1، ص5، والباب الحادي عشر للعلامة الحلي، ص93.

زماننا، باعتباره فقيهاً أميناً على استنباط أحكام الشريعة من مصادرها، وإذا أصاب في اجتهاده فهو مأجور وإذا أخطأ فهو معذور. وإنّما هي مرجعيّة مختلفة جوهرياً عن ذلك، فمرجعيّة النبي (ص) هي مرجعيّة معصومة، وهو الناقل الأمين لوحي الله تعالى، كما أنّ مرجعية الإمام الدينيّة ـ وفقاً لمدرسة أهل البيت عليهم السلام ـ هي مرجعية معصومة، وليست مبنية على اجتهاد وبذل الجهد في استنباط الحكم الشرعي، وإنّما تعني أنّه الأمين على بيان حكم الله الواقعي، كما أنّه الحافظ والحارس لدين الله عقيدة وشريعة، وهو ينهل من عين صافية لا مجال معها للاجتهاد والخطأ. وقد تقدم حديث الإمام الصادق عليه السلام لبعض من سأله: «مَا أَجَبْتُكَ فِيه مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ عَنْ رَسُولِ اللَّه (ص)، لَسْنَا مِنْ أَرَأَيْتَ فِي شَيْءٍ»[1].

2. ما هو الأصل العقدي منهما؟

مع اتضاح أنّ للإمامة هذين البعدين، يأتي السؤال عن موقع كل منهما من الإمامة كأصل عقدي؟

نستطيع القول: إنّ البعد الديني والروحي والمعرفي هو الأساس في الإمامة المعصومة، وهو جوهرها وعمادها وهو الأصل فيها، أعني أنّه هو الذي أوجب إدراج الإمامة في أصول الدين عند الإمامية، وأوجب أيضاً أن يكون النبي (ص) أو الإمام معصوماً، فالعصمة شرط في النبي (ص) باعتباره ناقلاً لوحي الله والسبب المتصل بين السماء والأرض، وهي شرط في الإمام عليه السلام أيضاً باعتباره الحافظ لدين الله تعالى، أمّا البعد الزمني في الإمامة فليس من مقوماتها، ويمكن أن ينفكّ عن الإمامة دون أن يسقط جوهرها أو يخدش في مكانتها.

إنّ السّلطة الزمنيّة هي مسألة فرعيّة فقهيّة، وليست مسألة كلاميّة عقديّة كما هي الإمامة الفكرية. نعم، لا شك ـ طبقاً للرؤية الشيعيّة ـ أنّ الإمامة السياسية الزمنية هي من مهام الإمام المعصوم في حال وجوده وظهوره، لأنّ الأكفأ من الناحية الدينية والروحية والمعرفية هو الأكفأ في إدارة الدولة وسياسة العباد. إلّا أنّ السلطة الزمنية لا تنحصر بمن له السلطة الدينية بمعناها المتقدّم، أعني المعصوم، وإنما هي ثابتة لغيره أيضاً، في حال غيبته أو عدم وجوده، والعصمة ليست شرطاً في الحاكم والوليّ، كما هي شرط في النبي (ص) والإمام عليه السلام . إنّ التزامنا بشرعيّة السلطة السياسيّة لغير المعصوم وبصرف النظر عن نظرية الحكم المتبناة لنا (ولاية الفقيه أو الشورى)، هو اعتراف بعدم اشتراط العصمة في القائد وولي الأمر.

باختصار: إنّ الإمامة ببعديها الزمني والديني هي حقّ للمعصوم، لكنّ الإمامة

(1) **الكافي**، ج1، ص58.

ببعدها الزمنيّ هي حقٌّ قابلٌ للتنازل الظرفي عنه من قبل صاحبه، كما فعل الإمام الحسن عليه السلام في الصلح مع معاوية، ولا يضرّ بإمامته تنازله عنها أو انتزاعها منه قهراً، كما حصل مع كثير من الأئمة عليهم السلام. أمّا الإمامة الدينية، فهي ـ باعتبارها اصطفاءً إلهياً ـ حقّ غير قابل للإسقاط حتى من قبل النبي (ص) أو الإمام عليه السلام نفسه، فضلاً عن أن ينتزعها منه أحد، وتولّيه للسلطة السياسية أو عدم توليه لها لا يقدّم ولا يؤخر في إمامته الدينية شيئاً[1]، ويشهد له قوله (ص): «**الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا**»[2]، فإنّ تكريس إمامتهما في حال قعودهما ـ وهو قعود يراد به عدم تولي شؤون السلطة، كما أنّ القيام هو تولي تلك الشؤون ـ لا معنى له إلا الإشارة إلى الإمامة الدينيّة والروحيّة، إنّ حديث النبي (ص) يرمي إلى القول إنّ إمامتهما لا تُنتقص بعدم قيامهما بالمهام السياسية، ما يعني أن جوهر الإمامة ليس في هذه المهام، بل في المرجعية الدينيّة.

ومما يدلّ على ما ذكرناه من أنّ البعد الديني في الإمامة هو الأصل، بينما البعد الزمني هو الفرع الذي لا تدور الإمامة مداره:

أولاً: إنّ النصوص الأساسيّة التي سيقت لإثبات الإمامة، وحاجة الأمّة إليها، هي خير شاهد على أنّ الأساس في الإمامة أنها تمثل مرجعيّة في الدين، وليست مجرد منصب زمني سياسي، فلاحظ على سبيل المثال: حديث: «**أن الأرض لا تخلو من حجة لله على خلقه إلى يوم القيامة**»[3]، وحديث: «**من مات ولم يعرفْ إمام زمانه مات ميتةً جاهليّة**»[4]. فإنّ ما يؤدي جهلُه إلى موت الإنسان ميتة جاهليّة، ليس مجرد عدم التعرف على سلطان الزمان، بل على

---

(1) نعم قد يؤثر على قدرة الإمام عليه السلام على التحرك بحرية في أداء مهمته الدينية.

(2) مروي في التراث الإسماعيلي فقد رواه القاضي نعمان المصري في **دعائم الإسلام**، ج1، ص37، بصيغة: «إماما حق قاما أو قعدا». وهو مروي في بعض كتب الزيدية، انظر: **شرح الأزهار**، ج4، ص522، وأمّا عند الشيعة الإمامية فقد رواه كثيرون. انظر: **علل الشرائع**، ج1، ص211، و**كفاية الأثر** للخزاز القمي، ص117، و**الإرشاد للمفيد**، ج2، ص30، و**روضة الواعظين**، ص122، و**مناقب ابن شهر آشوب**، ج3، ص141، وعبّر عنه بالخبر المشهور، ولم نعثر عليه في مصادر السُّنة.

(3) **كمال الدين وتمام النعمة**، ص409، و**كفاية الأثر** للخزاز القمي، ص296، و**عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج2، ص130، وانظر: **الكافي**، ج1، ص178، باب «أن الأرض لا تخلو من حجة». وقد عدّه الشيخ الصدوق من معتقدات الإمامية فقال: «ونعتقد أن الأرض لا تخلو من حجة لله على خلقه، إما ظاهر مشهور أو خائف مغمور». **الاعتقادات في دين الإمامية**، ص94.

(4) وهو حديث مشهور ومروي بأسانيد مختلفة وفي العديد من المصادر، انظر: **كمال الدين وتمام النعمة**، ص409، و**كفاية الأثر**، ص296، **الكافي**، ج1، ص377، وفي رواية أخرى: «مَنْ مَاتَ ولَيْسَ لَه إِمَامٌ فَمِيتَتُه مِيتَةُ جَاهِلِيَّةٍ»، **الكافي**، ج1، ص371.

الإمام الدال على الله تعالى وحجته تعالى على الخلق، إلى غير ذلك من نصوص الإمامة الواردة عن رسول الله (ص) بشأن الإمام علي عليه السلام والأئمة عليهم السلام من بعده، فإنّ المتأمل فيها يكتشف أنّ معظم هذه النصوص تتجه إلى تأكيد المرجعية الدينية للأئمة عليهم السلام، لأنّ هذه المرجعية هي التي تحفظ الدين وتعصم الأمة، فحديث «الثقلين»[1] وحديث «السفينة»[2] وحديث «أنا مدينة العلم»[3] وغيرها من الأحاديث النبوية إنّما تركز بشكل رئيس على المرجعية الفكرية لأهل البيت عليهم السلام، وسبب هذا التركيز أنّ هذه الإمامة هي الجوهر والأساس، وهذا يُعدّ مؤشراً على جوهر الإمامة التي جعلت لهم عليهم السلام.

وعلى ذلك جرى التنظير الكلامي الشيعي، فإنّ ما سيق من وجوه وأدلة لإثبات ضرورة الإمامة وحاجة الأمة إليها، أو لإثبات صفتي العصمة والعلم الخاص في الإمام هي أدلة تناظر الأدلة التي سيقت لإثبات ضرورة النبوة وصفاتها، ما يعني أنّ الإمامة في نظرهم إنّما عُدَّت أصلاً اعتقادياً بلحاظ المهمة الدينيّة المنوطة بالإمام.

ثانياً: إنّ المرجعيّة السياسية لأهل البيت عليهم السلام لو كانت هي الأصل في الإمامة للزم الحكم بنفي إماميّة من لم يعتقد بها حتى لو كان معذوراً في عدم اعتقاده لجهلٍ أو غفلة أو نحو ذلك[4]، مع أنه لو فرض أنّ شخصاً آمن بالأئمة من أهل البيت عليهم السلام كمرجعية دينية، يأخذ

---

(1) فقد روى الإمام أحمد بإسناده عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله (ص): «إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا بعدي: الثقلين أحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض». **مسند أحمد**، ج3، ص14، ورواه أيضاً في **سنن الترمذي**، ج5، ص328، و329 و**المستدرك للحاكم**، ج3، ص109، و**مجمع الزوائد**، ج9، ص163، وغيرها. وأمّا في مصادر الشيعة، فانظر: **الكافي**، ج2، ص415، و**الأمالي** للصدوق، ص500، و**الخصال**، ص65، و**عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج1، ص60، وج2، ص34، و17 و26 و57، و59.

(2) رواه غير واحد من المحدثين من أهل السُّنة، ففي المعجم الأوسط للطبراني بإسناده عن أبي ذر قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: «أهل بيتي فيكم كسفينة نوح عليه السلام في قومه من دخلها نجا ومن تخلف عنها هلك». **المعجم الأوسط**، ج5، ص306، ورواه البغدادي في **تاريخ بغداد**، ج12، ص90، عن أنس بن مالك عنه (ص).

(3) هو من الأحاديث التي روها الفريقان، فقد رواه الحاكم في المستدرك بأكثر من سند عنه (ص) ومنها ما رواه بالإسناد عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله (ص): «أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها فمن أراد المدينة فليأت الباب». قال: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه». **المستدرك**، ج3، ص126، ورواه الطبراني في **المعجم الكبير**، ج11، ص55، وابن عبد البر في **الاستيعاب**، ج3، ص1103، وأما في مصادر الشيعة فلا يكاد مصدر منها يخلو منه.

(4) هذا مبني على أنّ الفرق بين الأصل العقدي وغيره، أنّ الأصل هو ما يكون للاعتقاد به كامل =

منهم معالم دينه، ويتّخذهم حجّة بينه وبين الله تعالى، ولكنّه لم يوطن نفسه على الإيمان بمرجعيتهم السياسية لعدم التفاته إلى ذلك أو عدم وضوح ذلك لديه أو لاعتقاده بأنّ ذلك غير ثابت لهم، أو لشبهة اعترضته على هذا الصعيد، فإنّ ذلك لا يخدش في إماميته (إيمانه بالمعنى الأخص) شيئاً. وهكذا فإنَّ الشخص الذي لم يلتزم بالإمامة السياسية لأهل البيت عليهم السلام وآمن بإمامة غيرهم لا يُعدّ كافراً أو خارجاً عن الدين، لأنّه لم يتنكر لأصلٍ من الأصول، ومن هنا لم يحكم علماء الشيعة بكفر منكر حق الإمام في السلطة أو منكر نص الغدير، وحتى الذين أقصوا الإمام علي عليه السلام عن حقه لم يحكم أحد بكفرهم[1]. صحيح أنّ هذا الإقصاء ترتب عليه الكثير من المفاسد، ومنع أو حال دون الإفادة الكاملة من فكر الأئمة عليهم السلام ولا سيما الإمام علي عليه السلام، بمعنى أنّ الإقصاء عن المرجعية السياسية أثّر سلباً على استفادة الأمة من المرجعية الدينية لأهل البيت عليهم السلام لكن هذا ليس قدراً لازماً، بل إنّ وظيفتنا اليوم أن نعمل على فكّ الحصار عن فكرهم عليهم السلام بهدف إيصاله إلى العالم، إنّ ذلك من مسؤوليتنا نحن الذين ننتمي إلى الإمام علي عليه السلام والأئمة من ولده.

ويؤيد ما تقدم أيضاً أنّ من الثابت تاريخياً أنّ كثيراً من الأنبياء عليهم السلام الذين حدّثنا عنهم القرآن الكريم لم يتسنّ لهم تولّي الإمامة الزمنيّة، وقد انخرط بعضهم في أنظمةٍ لا يتولاها حاكمٌ شرعي كما جرى مع نبي الله يوسف عليه السلام الذي تولى الخزانة في عهد أحد ملوك مصر، ولكنهم مع ذلك نهضوا عليهم السلام بمهمتهم الرساليّة الدينية على أكمل وجه، وعدم تسنّمهم لهذا الموقع لم ينقصْ من نبوّتهم ولا درجتهم شيئاً، ما يعني أنّ أساس النبوّة هو في الرسالة الدينيّة وليس في السلطة الزمنيّة.

3. تصويب المسار

وفي ضوء هذا التفكيك المشروع بين البعدين المذكورين، يجدر بنا أن نصوّب المسار في التعاطي مع قضيّة الإمامة، لأنّ مشكلتنا أننا نثير المعارك والصراعات الكلامية

= الموضوعيّة في انتساب الإنسان إلى الدين أو إلى المذهب، بحيث يكون عدم الإيمان به ولو لجهل قصوري أو غفلة موجباً للخروج عن الدين أو المذهب وإن كان المكلف معذوراً في عدم الإيمان، وأما غير الأصل، فلا يكون عدم الاعتقاد به موجباً للخروج عن الدين أو المذهب إلا إذا كان مستلزماً لتكذيب النبي (ص)، مع الالتفات للملازمة، وقد بحثنا ذلك في كتاب **أصول الاجتهاد الكلامي**. فراجع.

(1) بل إن المشهور عندهم هو أن لا يحكم بكفر من أنكر الإمامة مطلقاً، ما دام أنّ إنكارها لا يستتبع تكذيب النبي (ص)، كما أوضحنا ذلك في كتاب **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي ـ دراسة في فتاوى القطيعة**، ج1، ص74 وما بعدها.

المذهبية على الفرع ونترك الأصل، فنبذل معظم الجهود البحثية ونصرف وقتاً كبيراً لتأكيد المرجعية السياسية لأهل البيت عليهم السلام وأحقيتهم في تولي السلطة بعد وفاة رسول الله (ص)، مع أنّ هذه المرجعية ـ وهي حق ـ ليست هي الأساس في إمامتهم كما عرفنا، وإنما هي قضية تاريخية وأصبحت جزءاً من تاريخنا وليست قضيّة اعتقاديّة يدور الإيمان مدارها[1].

رابعاً: التدبيريّة بين المؤيدين والمعارضين

في هذه المحطة سنسلط الضوء على أدلة القائلين بأن للنبي (ص) والأئمة عليهم السلام من بعده دوراً قيادياً يستدعي أن تصدر عنهم أحكام ومواقف من هذا الموقع، وكذلك سنعرض لأدلة المستشكلين أو الرافضين لذلك، وهذا توضيح ذلك:

1. سلطة النّبي (ص) دينيّة أم دنيويّة؟

وقبل أن نسهب في الحديث عن البعد التدبيري في شخصيّة النبي (ص)، لا بدّ أن نشير إلى أنّ ثمّة اتجاهاً فكرياً يناقش في هذا البعد، من زواية إنكاره لوجود سلطة شرعيّة دينية في الإسلام، وذلك باعتبار أنّ النبي (ص) ليس سلطاناً ولا من مهمته أن يتولى شؤون الحكم، وإنما هو رسول من رب العالمين، وتولّيه للحكم وما يصدر عنه في هذا المجال هو تدبيرات استصلاحيّة ارتآها بصفته البشرية الخبروية القيادية، فليس الله عزّ وجلّ هو من قلّده هذا المنصب لتكون قيادة الأمة وما تقتضيها من مواقف منصباً دينياً. فهذا المبنى ينفي تشريعيّة تدبيراته بنفي الأساس الذي تبتني عليه، وهو إلهية المنصب، وأما ما سيأتي البحث فيه، فهو يبتني على التسليم بشرعيّة السلطة الدينية، وأنّ الله تعالى قد جعل لنبيه (ص) هذا المنصب، ولكن مع ذلك، يقع البحث ـ كما سنرى ـ في أنّ ما يصدر عنه (ص) من أحكام في هذا المجال هل هو أحكام شرعيّة أو إنها مجرد تدبيرات؟

باختصار: إنّ هذا الاتجاه ينكر أن يكون النبي (ص) مكلّفاً من الله تعالى بإدارة السلطة، فهذه ليست وظيفة إلهية أو دينية[2]، وهو (ص) إنما تولّى السّلطة ليس لأنّ مهمته الدينية الإلهية

---

(1) وعلى ذلك، فإنّ وظيفتنا اليوم أن نبذل الجهد الأكبر في تأكيد المرجعية الدينية ـ لا السياسية ـ لأهل البيت عليهم السلام، كما يرى السيد البروجردي (رحمه الله) والذي أولى أهميّة خاصة لحديث الثقلين وكتب عنه بإسهاب في مقدمة كتابه «جامع أحاديث الشيعة» وأمر بعض العلماء بتأليف رسالة مستقلة حول طرقه ومتنه، وكان «يعتقد أنّه لو اكتفى الشيعة في هذا العصر الذي انتهت فيه مشكلة الخلافة في إثبات صحة مذهبهم بحديث الثقلين الدال على المرجعية العلمية لأهل البيت عليهم السلام فسينجحون في إثبات شرعية مذهبهم وإقناع الآخرين بأنّ التمسك بأقوال وفتاوى العترة النبوية قادر على توحيد المسلمين والحيلولة دون اختلافهم». **نداء الوحدة والتقريب** للشيخ واعظ زاده الخراساني، ص235 ـ 236.

(2) انظر: **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق، ص26 وما بعدها.

تفرض ذلك، وإنما تولى ذلك، لأن الظروف التي عاشها والمخططات التآمرية والعدوانية التي هدفت إلى القضاء عليه واستئصال دعوته قد فرضت عليه تأسيس قاعدة انطلاق آمنة، كما أنه بعد أن حارب المشركين وغيرهم وكسر شوكتهم كان من الطبيعي أن لا يترك المجتمع في حالة فراغ على هذا الصعيد، فالمجتمع كان بحاجة إلى سلطة، تمنع الهرج والمرج وتحفظ النظام العام، وتسدّ النقص في هذا الجانب، ولذا تصدى (ص) لتولي السلطة، لا من باب أنّ ذلك جزءٌ من رسالته الدينية، فالسلطة ذات طابع مدني دنيوي وليست ذات طابع ديني، ولو أنّ المشركين كانوا قد سمحوا للنبي (ص) أن يتحرك في نشر دعوته بكامل حرية دون إرهاب ومكر وسعي إلى القضاء عليه، لما كان محتاجاً إلى إقامة دولة، بحسب هذا الرأي.

أ - أنبياء عليهم السلام ليسوا قادة

وربما يستدل لهذا الرأي بما حدثنا عنه القرآن عن وجود أنبياء سابقين لم يكن لديهم مثل هذه الولاية التنفيذيّة، والنموذج الواضح لذلك هو النبي الذي حدثنا عنه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰٓ إِذْ قَالُوا۟ لِنَبِىٍّ لَّهُمُ ٱبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ أَلَّا تُقَٰتِلُوا۟ ۖ قَالُوا۟ وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَٰرِنَا وَأَبْنَآئِنَا ۖ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ تَوَلَّوْا۟ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1]، حيث يلاحظ مجيء هذه الجماعة إلى نبيّهم لا بغرض طلب مشورته كإنسان ملهم ومسدّد من الله أو صاحب خبرة اجتماعية، وإنما جاؤوه ليطلبوا إليه أن يعيّن لهم ملكاً يقودهم، ولو كانت السلطة للنبي عليه السلام لنبههم على ذلك، ما يعني أنّ السلطة التنفيذية ليس بالضرورة أن تكون بيد الأنبياء عليهم السلام.

ولكن يلاحظ على ذلك:

أولاً: إن مجيء هؤلاء إلى النبي المذكور ليعيّن لهم قائداً يقودهم هو مؤشر على أن المركوز في أذهانهم أنّ النبي عليه السلام هو من يعيّن ذلك، وأنّ ذلك من صلاحيته.

ثانياً: إنّ الآية لا تدل على انفكاك السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية بالنسبة للأنبياء عليهم السلام، وذلك لأنّ الجماعة المذكورة إنّما طلبوا من النبي قائداً عسكرياً، وليس حاكماً عاماً، كما يظهر من قوله: ﴿مَلِكًا نُّقَٰتِلْ﴾.

ب - مناقشة المبنى المذكور

ولكنّ المبنى المذكور مرفوضٌ عند مشهور علماء المسلمين، لجملة من الوجوه

(1) سورة البقرة، الآية 246.

والأدلة التي يسوقونها في هذا المجال، ومن أهمّها أنّ المتأمل في المنظومة التشريعيّة في الإسلام يجد أنّها لم تقتصر على البعد الروحي والأخلاقي، بل تضمنت مشروعاً متكاملاً لنظم الحياة الاجتماعيّة، بكل أبعادها الاقتصادية والسياسية والعسكرية، وقد وضعت الشريعة نظاماً جزائياً وقضائياً، فضلاً عن نظام الأحوال الشخصيّة، ومعلوم أنّ هذا كله لا يمكن تحققه بغير سلطة. وفي هذا الإطار جاءت الخطابات القرآنيّة للنبي (ص) والتي تأمره بصفته قائداً بإقامة القسط والعدل[1] وبتولي بعض الأمور المتصلة بالسلم[2] أو الحرب[3] أو غيرها من القضايا المنوطة بيد السلطة، إنّ ذلك يؤشر إلى ضرورة انبثاق سلطة إسلامية أمينة على تنفيذ هذه المنظومة التشريعية[4].

وهذا ما نعنيه بأنّ السلطة على صلةٍ وثيقة بالشريعة الإسلامية، وذلك بطبيعة الحال لا يمنع من فتح باب التساؤل والبحث الاجتهادي ليس في منظومة الأحكام التي ورثناها عن السلف فحسب، بل وفي طبيعة السلطة نفسها بعد النبي (ص) وبعد غيبة الإمام المعصوم عليه السلام لنرى ما إذا كانت قائمة على أساس الشورى أو ولاية الفقيه. فالكلام في هذه المرحلة يدور حول أصل شرعيّة السلطة في الإسلام، ولسنا الآن بصدد الكلام عن صيغة نظام الحكم في الإسلام، ودراستنا هذه ليست متكفلة للتفصيل في بيان هذا الأمر على أهميته.

---

(1) قال تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: 42].

(2) قال تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: 61].

(3) قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [التوبة: 73].

(4) يقول الشيخ إسحاق الفياض مستدلًا على ثبوت الولاية للفقيه إن «امتداد الشريعة المقدسة وخلودها يتطلّب امتداد الولاية والزعامة الدينية المتمثلة في زمن الحضور برسالة الرسول (ص) وبعده بإمامة الأئمة الأطهار عليهم السلام، وفي زمن الغيبة بفقاهة الفقيه... إذ لا يمكن افتراض امتداد الشريعة وخلودها بدون افتراض امتداد الولاية والزعامة الدينية، ضرورة أن الشريعة في كل عصر بحاجة إلى التطبيق والتنفيذ وإجراء الحدود...». **المسائل المستحدثة ـ الحكومة الإسلامية**، ص8. ويقول الشيخ المنتظري: «والمراجع للكتاب والسُّنة وفقه مذاهب الإسلام من الشيعة والسُّنة يظهر له بالبداهة أن دين الإسلام الذي جاء به النبي الأكرم (ص) لم تنحصر أحكامه في أمور عبادية ومراسيم وآداب فردية فقط، بل هو جامع لجميع ما يحتاج إليه الإنسان في مراحل حياته الفردية والعائلية والاجتماعية من المعارف والأخلاق والعبادات والمعاملات والسياسات والاقتصاد والعلاقات الداخلية والخارجية. فهو بنفسه نظام كامل يجمع الاقتصاد والسياسة أيضاً. والتتبع في أخبار الفريقين وفتاواهم في الأبواب المختلفة لفقه الإسلام يرشدنا إلى كون الحكومة وتنفيذ المقررات أيضاً داخلة في نسج الإسلام ونظامه. فالإسلام بذاته دين ودولة، وعبادة واقتصاد وسياسة». **دراسات في ولاية الفقيه**، ج1، ص8.

2. الأدلة على التدبيريّة في الشخصيّة النبويّة

إنّ الاعتقاد بأنّ الشريعة نفسها قد أعطت النبي (ص) هذه المسؤولية (مسؤوليّة تولي السلطة)، لا يمنع من طرح السؤال مجدداً، عن طبيعة ما يصدر عنه (ص) في المجال السياسي والتنظيمي، فهل هو أحكام شرعيّة أو أنّ من الممكن كونه تدبيرات استصلحها لزمانه (ص)؟

فيما يلي نعرض أدلة المثبتين للبعد التدبيري في شخصية النبي (ص)، بما يؤكد أنّه ليس كل ما يصدر عنه (ص) هو أحكام تشريعيّة، بل إنه يتضمن الكثير من التدبيرات، (وما سنذكره من أدلة قد نعاود التطرق إليها عند الحديث عن حدود الحكم التدبيري)، ولا يخفى أنَّ ثمّة خلافاً في ذلك، فثمة صنف من الأعلام يوسع الدائرة، بينما صنف آخر لا ينكر أصل امتلاك النبي (ص) لهذا البعد لكنه يضيّق دائرة الأحكام التدبيرية.

يمكن أن تذكر عدة وجوه لإثبات ذلك:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾:

إنّ قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[1]، ناظر إلى لزوم إطاعته (ص) في المجال التدبيري السلطاني، بحسب ما ذهب إليه بعض الفقهاء[2]، وهو رأي قريب.

وقد يعترض على الاستدلال بالآية:

أولاً: أنّ الآية الكريمة لا تدل على أكثر من لزوم إطاعته (ص) فيما يصدر عنه، بصرف النظر عن حيثية الصدور، ولم تحدد الآية ما هي طبيعة الصادر عنه وأنّه حكم تدبيري أو حكم مولوي، وعليه فلا بدّ في الدرجة الأولى أن نثبت للنبي (ص) صلاحية قيادة المجتمع وإصدار أحكام تدبيرية، ليستقيم بعدها الاستدلال بالآية المباركة، وإلا فبدون ذلك فإنّ لقائل أن يقول: إنّ ما ثبت له (ص) أنه رسول رب العالمين المتصل بوحي السماء، وما يميّزه عن غيره هو هذه الميزة، ولكنه ليس زعيماً سياسياً أو قائداً عسكرياً، وبالتالي فما يأتي وما يصدر عنه هو وحي سماوي وشريعة إلهية وبهذا الاعتبار تجب إطاعته.

ويرده: أنّ عطف الأمر بإطاعة الرسول (ص) وإطاعة أولي الأمر على الأمر بإطاعة

---

(1) سورة النساء، الآية 59.

(2) **بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر** للإمام الخميني، ص106.

الله تعالى، هو القرينة على إرادة الأوامر السلطانية من قوله: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾، وذلك لأنّ إطاعة الله تعالى في أوامره ونواهيه لا يراد منها إلا إطاعته فيما يبلغنا عنه تعالى من قبل الرسول (ص)، لأنّ المؤمنين لا يعرفون أوامر الله ونواهيه إلا عن هذا الطريق، فيكون قوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾ ناظراً إلى الأحكام التشريعية، وعليه، فلا وجه لقوله بعد ذلك: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ إلا إذا كان المراد إطاعته (ص) في أوامره هو، لا في الأوامر التي تلقاها من قبل الله تعالى.

ثانياً: إنّ إطاعة الله تعالى ـ فيما يبدو ـ ذُكرت توطئة لإطاعة الرسول (ص) فيما يأمر به أو ينهى عنه، وحيث إنّ إطاعته (ص) انصبت على صفته الرسوليّة، فيكون المأمور به إطاعته بما له دخل في هذه الصفة، وهو ليس سوى الأحكام التشريعية التي يتلقاها عن الله تعالى.

إن هذه القرينة هي التي تدفعنا إلى رفع اليد عن ظاهر الآية في كون إطاعة الله تعالى مطلوبة في ذاتها وليس لمجرد التمهيد لما بعدها. وأمّا إطاعته بصفته وليّاً للأمر فهي ثابتة، من جهة أنَّ عنوان ﴿وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ﴾ شامل له (ص)، وهو دال على لزوم إطاعة ولي الأمر رسولاً كان أو إماماً أو حاكماً عادلاً في أحكامه التدبيرية، لأنّها أحكام تصدر عنه بصفته ولياً للأمر.

ويمكن أن يُردَّ عليه بما ذكره السيد الخوئي من دعوى العكس، وهي «أنّه سبحانه عطف إطاعة الرسول على إطاعة نفسه، وهو يعطي التغاير بينهما، ومن الواضح أنّ إطاعة الرسول فيما يرجع إلى أمر الدين إطاعة لله تعالى، وهو داخل تحت قوله ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾ فلا محالة يكون المراد في الأمر بإطاعة الرسول إطاعته في أوامره الشخصية، ويوضّح ذلك: أنّ الامتثال والإطاعة لله إنّما يكون بإطاعة أمر الرسول، إذ لا يأمر الله أحداً بلا واسطة، فكأنه تعالى قال: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾ بامتثال أمر الرسول ثم عطف عليه الأمر بإطاعة الرسول في أوامره الشخصية»[1].

ونلاحظ على كلامه: أنّه مع قبولنا بالقرينة التي ذكرها لإثبات أنّ قوله: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ لا يُراد به إطاعته بصفته مبلغاً لشرع الله، إلَّا أنّها لا توصل إلى النتيجة التي ذكرها، وهي أنّ المراد بقوله: «أطيعوا الرسول» هو إطاعته في أوامره الشخصيّة، بل الأقرب حمله على أوامره السلطانية أو على الأعمّ منه ومن أوامره الشخصيّة[2]، وكون الرسول داخلاً في

(1) **موسوعة الإمام الخوئي** (التنقيح في شرح المكاسب)، ج37، ص158.

(2) إنّ مقتضى الأدب مع رسول الله هو إطاعته (ص) في أوامره الشخصية التي لا تتصل بالشأن العام أو بما يدخل تحت أوامر أولي الأمر، كما لو طلب من جليسه أن يفتح له باب الدار مثلاً، وعلم أن الطلب هو لغرض شخصي، وأما وجوب ذلك بمعنى الحكم بفسق من لم يفتح له الباب فهذا يحتاج إلى =

«أولي الأمر» لا يمنع من ذلك، فيكون من قبيل التعميم بعد التخصيص، ويشهد لذلك أنّ أمر الإطاعة لم يتكرر مع أولياء الأمر، وإنما عطف «أولو الأمر» على الرسول، بأمر واحد، ما يعني أن سنخ الإطاعة في الرسول وفي أولي الأمر واحد، بخلاف إطاعة الله التي خصصت بأمر إطاعة على حِدة.

وقد رأى العلامة الطباطبائي أنَّ قوله تعالى في وصف المؤمنين: ﴿وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ﴾[1] يجمع بين الإطاعتين التشريعية والتدبيرية الولائية، قال (رحمه الله) في تفسير الآية: «فجمع في إطاعة الله جميع الأحكام الشرعية الإلهية، وجمع في إطاعة رسول الله جميع الأحكام الولائية التي يصدرها رسوله في إدارة أمور الأمة وإصلاح شؤونهم كفرامينه (جمع فرمان) في الغزوات وأحكامه في القضايا وإجراء الحدود وغير ذلك»[2]، وهذه الآية وما ذكرناه في تفسيرها يؤيد ما ذكرناه في الآية الأولى.

الوجه الثاني: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾[3]

والوجه الثاني الذي يمكننا الاستدلال به في المقام هو قوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾، فإنّ هذه الآية قد أعطت النبي (ص) ولايةً على المؤمنين جعلته أولى بهم من أنفسهم، والمتيقن من ولايته عليهم، أنّ له الولاية عليهم في الأمور الاجتماعيّة والسياسيّة العامة، «بمعنى أنه (ص) أحقّ وأولى بالنسبة إلى الأمور العامة المطلوبة للشارع غير المأخوذة على شخص خاص من المصالح الاجتماعية التي يرجع فيها كلّ قوم إلى رئيسهم ويرونها من وظائف قيّم المجتمع، كإقامة الحدود، والتصرف في أموال الغيّب والقصّر، وحفظ النظام الاجتماعي، وجمع الضرائب وصرفها في المصالح العامة، وعقد

= دليل، والآية أعلاه ليست واضحة الدلالة في ذلك، وقد ذكرت وجوه أخرى لإثبات ذلك. انظر: **موسوعة الإمام الخوئي** (التنقيح في شرح المكاسب)، ج37، ص158. لكنها لا تخلو من تأمل، وبحث ذلك موكول إلى محله، وليس المقصود بالأوامر الشخصية أوامره التدبيرية، وإنما هي ما يتصل بقضاياه الخاصة، كما يُستفاد من قول المحقق النائيني: «فلا يعبأ بخلاف من يخصّ الولاية التشريعية بخصوص وجوب اتباعهم في الأحكام الشرعية والتقبل عنهم فيما يبلغون منها، وقال بعدم الدليل على وجوب الإطاعة في الزائد عن ذلك كما في الأمور العادية مثل الأكل والنوم والمشي والقيام والقعود فلا يجب امتثالهم فيما يأمرون بالأمور المتعارفة لعدم ثبوت السلطنة لهم في أمثاله، ولا يخفى وهنه وسخافته، بل الأدلة الأربعة ناهضة على رده». **كتاب المكاسب والبيع**، ج2، ص333.

(1) سورة التوبة، الآية 71.

(2) **تفسير الميزان**، ج9، ص338.

(3) سورة الأحزاب، الآية 6.

المواثيق مع الدول والملل ونحو ذلك. ففي هذا السنخ من الأمور الاجتماعية المرتبطة بالولاة يكون هو (ص) مبسوط اليد مخلّى السرب وتكون تحت اختياره ويجب على الأمة إطاعته فيها والتسليم له، ولا يجوز لأحد التخلف عن أوامره أو مزاحمته أو اتخاذ القرار بخلافه، حيث إن النظام لا يستحكم إلَّا بكون الرئيس في الأعمال المرتبطة به مطاعاً مخلّى السرب»[1]. وأما ولايته (ص) عليهم في القضايا الشخصية ـ كطلاق زوجة فلان أو بيع داره أو أخذ ماله ـ فالظاهر أنها ليست مورداً لنظر الآية، ما دام أنها ليست على صلة بمصلحة اجتماعية عامة.

يقول الشيخ الطوسي في تفسير الآية: «المُراد به ومعناه: أولى بتدبيرهم وفرض طاعتهم ولا يكون أحد أولى بتدبير الأمة إلا من كان نبياً أو إماماً، وإذا لم يكن نبياً وجب أن يكون إماماً»[2].

وربما يقال: إنّ تفريع الولاية على النبوّة هو شاهد ـ أيضاً ـ على كون الولاية من شؤون النبوّة، ما يصلح مؤيداً لما تقدم، من أنّ الحكومة هي منصب إلهي موكل بالأنبياء، فتأمل.

الوجه الثالث: إقامة العدل والتطبيقات التدبيريّة

إنّ وظيفة الأنبياء عليهم السلام كما يحددها لنا القرآن الكريم لا تنحصر بمجرد نقل رسالة السماء إلى بني الإنسان، بل إن لهم وظيفة أخرى وهي تحقيق العدل في المجتمع في ضوء ما حدّدته رسالة السماء[3]، فالأنبياء عليهم السلام أرسلوا ومعهم الكتاب والميزان وذلك بهدف تحقيق العدل، وبسط العدل في المجتمع يحتاج إلى أن يكون للنبي عليه السلام بالإضافة إلى دوره التشريعي والتبليغي سلطة تنفيذية تسمح له بذلك، ومن هنا لاحظنا أن الله تعالى يأمر نبياً من أنبيائه بالتصدي إلى أمر الحكومة بهدف تطبيق العدل في الأرض، قال تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾[4].

---

(1) **دراسات في ولاية الفقيه**، ج1، ص39

(2) **الاقتصاد**، ص218، ونحوه ما قاله السيد المرتضى: انظر: **رسائل السيد المرتضى**، ج3، ص253.

(3) اشتهر الاستدلال على أن الأنبياء عليهم السلام مكلفين بإقامة العدل بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: 25]، وقد يعترض على دلالتها بأنّ الآية لا دلالة فيها على أنّ القيام بالقسط هو تكليف الرسل، بل هو تكليف المرسل إليهم، سواء قيل إن اللام هي للعلة أو للعاقبة.

(4) سورة ص، الآية 26.

الوجه الرابع: سيرة النبي (ص) العمليّة

إنّ سيرة النبي محمد (ص) العمليّة هي خير دليل على وجود هذا البعد في شخصيته، فهو قد مارس دور الحاكم، فأسس الدولة ونظّم المجتمع وقاد الجيش وأصدر التعليمات والتوجيهات المختلفة، وفي كلِّ هذه المراحل التي عاشها في المدينة المنورة كان يقود الأمور وينظِّمُها بهدي من الوحي ويصدر التوجيهات والتدبيرات ذات الطبيعة المؤقتة والمرحلية، مما تقضيه تلك المرحلة بكل أحداثها، صحيح أنه كان ينتظر وحي السماء في كثير من القضايا، ولكن ملاحظة سيرته تنبئنا أنّه كان ينتظر الوحي فيما يتصل بالأمور التشريعية، وأمّا في إدارة الحياة العمليّة فقد كان يبادر إلى اتخاذ إجراءات وتدبيرات بحسب ما يرى برأيه الصائب والثاقب وعقله الملهم وفي ضوء ما كان يوحى به إليه، فالوحي هو الهادي وبمثابة الشعاع الذي يضيء على حركة الأحكام التدبيرية، والله سبحانه وتعالى هو الذي أعطاه هذا الهامش الكبير، وهو هامش تقتضيه طبيعة الحياة المتغيرة والمتحركة في جانبها التنظيمي والإداري.

وفي ضوء ما تقدّم يكون تحقق هذا البعد في شخصية النبي (ص) أمراً طبيعياً. ولو لم يكن لديه (ص) مثل هذه الصلاحية لكان هو الأمر المستغرب، ولتساءلنا عن السِّر في غيابها. ولا يخفى على المتدبر في سيرته، أنّ هذا البُعد التدبيري في شخصِ نبينا محمد (ص) هو بعدٌ أساسي وحاضر في الكثير من مواقفه.

3. الأئمة عليهم السلام والتدبيريّة

والبعد التدبيري ـ كما ترى المدرسة الإسلاميّة الشيعيّة ـ ليس مختصاً بالنبي (ص)، بل هو ثابت لجميع الأئمة من أهل البيت عليهم السلام أيضاً. وهذا ما نتطرق إليه في هذه الفقرة.

أ - ثبوت الموقع لهم

إنّ ثبوت منصب الإمامة الذي يستدعي صدور أحكام تدبيرية للأئمة من أهل البيت عليهم السلام هو أمرٌ لا يخضع للتشكيك، وذلك طبقاً لأدلة كثيرة أقامها علم الكلام الشيعي على ذلك، وإذا كانت الظروف التاريخيّة قد حجبت وأبعدت معظمهم عن هذا الموقع فهذا لم يمنع من أن يتصرفوا أو يتكلموا من موقع الإمامة في ظروف مختلفة، فصدرت عنهم أحكام ذات بعد تدبيري في النطاق الذي امتدت ولايتهم فيه والذي لا يثير حساسية السلطة السياسية التي عاصروها، ففي كل مورد أتاحت لهم الظروف إصدار أحكام من هذا القبيل تولوا هذا الأمر. وفي بعض الموارد كانوا يشيرون إلى أنّه لو كانت يدهم مبسوطة لفعلوا كذا

وكذا، ففي الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**لو كان الأمر إلينا لأجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس**»[1]. والأمر في الخبر بمعنى أمر القضاء والحكم، وقوله عليه السلام: «لو كان الأمر إلينا» لا يراد منه نفي كون الأمر إليهم واقعاً، بل ظاهراً وبحسب الظروف، فهو يقول: لو أننا تولينا الأمور لأجزنا القضاء بالشاهد واليمين في حقوق الناس، وقد قال الإمام الخميني: «هذه الرواية تدل على أنّ هذا التنفيذ وهذه الإجازة هو تنفيذ ولي الأمر والسلطان»[2].

وقد يستدل به لإثبات هذا البعد في الشخصيّة النبويّة أو الإمامية، ما ورد عن بعض الأئمة من أهل البيت عليهم السلام: أنّه إذا روي عن أولهم خبر ثم روي عن آخرهم خبر معارض له فيؤخذ بالخبر الوارد عن الإمام المتأخر أو الإمام الحي، بناءً على أنّ الإرجاع للحي إنما هو بسبب ولايته الفعلية، كما هو أحد الوجوه في تفسير هذه الأخبار، وهذا ما نبحثه مفصلاً في الملاحق. وكذلك يستدل لإثبات الشخصية التدبيرية لدى المعصوم ببعض أحاديث التفويض، والتي تدل على أنّ الله تعالى فوّض إلى نبيه (ص) أمر الخلق، فيما يتصل بهدايتهم وإصلاحهم والعمل على نظم أمورهم، ومعلوم أنّ إصلاحهم ونظم أمورهم يقتضي أن يصدر عنه تعليمات وأحكاماً مؤقتة لا دائمة، وسنذكر بعض هذه الأخبار في الملاحق.

ولكننا نعتقد أنّ إثبات ذلك لا يحتاج إلى هذه الطائفة من الأخبار أو تلك، فإنّ خير دليل على ثبوت الموقع لهم ما أشرنا إليه وسيأتي من أنه قد صدر عنهم عليهم السلام الكثير من الأحكام التدبيرية.

ب - الأئمة عليهم السلام وفعليّة التدبير

هذا ولا ريب أنّ الإمام علياً عليه السلام قد تولى السلطة الفعلية وكذلك الإمام الحسن عليه السلام في مدة يسيرة من حياته، وأمّا سائر الأئمة عليهم السلام فلم يتسن لهم هذا النوع من استلام زمام السلطة الفعلية، بمن في ذلك الإمام الرضا عليه السلام والذي قبل ولاية العهد مكرهاً وشرط على المأمون أن لا يعزل ولا ينصب أحداً[3].

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص55. ونظيرهذا التعبير ورد في الطلاق، ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «..قَالَ: لَوْ كَانَ الأَمْرُ إِلَيْنَا لَمْ نُجِزْ طَلَاقاً إِلَّا لِلْعِدَّةِ». انظر: **الكافي**، ج6، ص140.

(2) **بدائع الدرر**، ص110.

(3) قال الصدوق: «حدثنا أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني رضي الله عنه قال: حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه، عن الريان بن الصلت، قال: دخلت على علي بن موسى الرضا عليهما السلام فقلت له: يا بن رسول الله الناس يقولون: إنك قبلت ولاية العهد مع إظهارك الزهد في الدنيا ؟ فقال عليه السلام: قد علم الله =

ولهذا ربما يقال: إنّ احتمال التدبيريّة فيما عدا كلام النبي (ص) أو كلام أمير المؤمنين عليه السلام أو الحسن عليه السلام لا محل له في كلام سائر الأئمة عليهم السلام، باعتبار أنّهم لم يتصدوا لهذه المهمة، وهي سلطة إدارة المجتمع وشؤونه، وعليه فمن الطبيعي أن لا يصدر عنهم أحكام تدبيرية.

ولكننا نقول: إنّ الأئمة عليهم السلام بعد علي والحسن عليهما السلام بطبيعة الحال لم يصدر عنهم أحكامٌ سلطانيّة عامة تتصل بقضايا الحرب والسلم، أو قضايا نصب الأمراء وعزلهم أو تتصل باقتصاد الدولة بشكل مباشر، أو ما إلى ذلك، لكن هذا لم يمنع من «تصرفهم بالإمامة»، فصدر عنهم أحكام تدبيرية في النطاق الذي لا يجعلهم في تماس مباشر مع السلطة، فالمقام لهم وهم أولى بذلك[1]، ولذا إذا كانت ظروفهم القاهرة تمنعهم من إصدار أوامر تتصل بالمجتمع الإسلامي بعامة، فإنّ ذلك لم يمنعهم من إصدار أوامر خاصة في نطاق الجماعة الخاصة التي تؤمن بإمامتهم وتنقاد لهم، وسيأتي أنه صدر عنهم بعض الأحكام التدبيريّة في هذا النطاق، فضلاً عن أنهم قد بيّنوا أنّ بعض ما صدر عن النبي (ص) قد صدر عنه بصفته ولياً للأمر وليس بصفته مبيناً ومبلغاً لشرع الله تعالى.

وعلى العموم، فإنّ من النتائج السلبيّة لإبعاد الأئمة عليهم السلام وإقصائهم عن السلطة والخلافة هو حصول هذا الفقر في هذا الجانب، وحصول إرباك لدى فقهاء الشيعة في كيفيّة التعامل مع الأحكام التدبيريّة، فالأئمة عليهم السلام لو تسنى لهم التصدي للحكم في كل هذه المدة التي تصل إلى ما يزيد على قرنين ونصف فهذا يستدعي حتماً صدور عشرات الأحكام السلطانية عنهم، وهذا سوف يكون نِعْمَ العون لنا في فهم هذا البعد وعلاقته بالبعد التشريعي.

= كراهتي لذلك، فلما خيّرت بين قبول ذلك وبين القتل اخترت القبول على القتل...». **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج2، ص150، وفي حديث آخر أنّه لما رفض الإمام الرضا عليه السلام ولاية العهد غضب المأمون، «ثم قال: إنك تتلقاني أبداً بما أكرهه وأمنت سطوتي فبالله أقسم لئن قبلت ولاية العهد وإلا أجبرتك على ذلك فإن فعلت وإلا ضربت عنقك، فقال الرضا عليه السلام: قد نهاني الله تعالى أن ألقي بيدي إلى التهلكة فإن كان الأمر على هذا فافعل ما بدا لك وأنا أقبل على أني لا أولي أحداً ولا أعزل أحداً ولا أنقض رسماً ولا سُنّة وأكون في الأمر من بعيد مشيراً فرضي منه بذلك وجعله ولي عهده على كراهة منه عليه السلام بذلك». المصدر نفسه، ج2، ص152.

(1) في دعاء الإمام زين العابدين عليه السلام في يوم الضحى والجمعة يقول: «**اللّهم إنّ هذا المقام لخلفائك وأصفيائك ومواضع أمنائك في الدرجة الرفيعة التي اختصصتهم بها، قد ابتزوها وأنت المقدر لذلك لا يغالب أمرك ولا يجاوز المحتوم من تدبيرك، كيف شئت وأنى شئت... حتى عاد صفوتك وخلفاؤك مغلوبين مقهورين مبتزين يرون حكمك مبدلاً وكتابك منبوذاً وفرائضك محرفة عن جهات إشراعك، وسنن نبيك متروكة**». **الصحيفة السجادية**، دعاؤه يوم الأضحى ويوم الجمعة.

وقصارى القول: إنّ الأئمة عليهم السلام حتى لو لم يتسلّموا السلطة السياسية أو الموقع القيادي الأول في الأمة فعلاً بما يتيح لهم أن يصدروا أحكاماً تدبيرية بشكل واضح وعلني، لكن مع ذلك فقد كان لهم موقع قيادي في حدود معينة، الأمر الذي أتاح لهم أن يصدروا أحكاماً تدبيرية في هذه الحدود، كما سنلاحظ.

ولا ريب أنّ منع الأئمة عليهم السلام من التصدي لأمر القيادة العامة في المجتمع الإسلامي قد حرمنا الكثير من البركات، ومنها ما يتصل بحركة الأحكام التدبيرية، وبيان حدودها وعلاقتها بالأحكام التشريعية.

4. إشكالات على المقام التدبيري

لقد تمّت الإشارة إلى أنّ ثمّة من ينكر ويرفض البعد السلطاني في شخصية النبي (ص) ويحمل كل أفعاله على البعد التشريعي، وهذا أوان بيان هذا الرأي بشيء من التفصيل، حيث نعرض فيما يلي لأهم الإشكالات التي يطرحها أصحاب هذا الرأي:

الاعتراض الأول: التدبيرية والهوى

إنّ الأخذ بالتدبيرية منافٍ لقوله تعالى: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ**﴾[1]، حيث دلّت الآية على أنّ كل ما نطق به النبي (ص) هو وحي يوحى به إليه، ما يعني أنه ليس هناك أحكام تصدر عنه باعتبارها أحكامه، وإنما كلها أحكام إلهية، وقد صحّ عن عبد الله بن عمرو قال: «كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله (ص)، أريد حفظه، فنهتني قريش وقالوا: «تكتب كل شيء سمعته من رسول الله (ص)، ورسول الله (ص) بشر يتكلم في الغضب والرضاء! فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله (ص) فأومأ بإصبعه إلى فيه وقال: اكتبْ، فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق»[2].

والجواب: إنّ الحصر المستفاد من قوله: ﴿**إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ**﴾ هو حصر إضافي، في مقابل ما جاء في صدر الآية المباركة من نفي نطقه عن الهوى، فهو وحي يوحى في مقابل الهوى الذي ربما يتوهم البعض أنّ النبي (ص) قد يصدر عنه في بعض أحكامه وتعاليمه. ومعلوم أنّ الحكم التدبيري ليس من الهوى في شيء، وإن لم يكن من الوحي، ما يعني وجود صنف ثالث لكلامه، ليس وحياً ولا هوى. وأما رواية عبد الله بن عمرو فإنها ـ أيضاً

(1) سورة النجم، الآيتان 3 ـ 4.

(2) **سنن الدارمي**، ج1، ص125، وسنن **أبي داود**، ج2، ص176، ومسند **أحمد**، ج3، ص163، و**المستدرك للحاكم**، ج1، ص106.

ـ لا تدل على نفي صدور أحكام تدبيرية عنه، لأنّ هذه الأحكام داخلة في ضمن الحق الذي لا ينطق (ص) بغيره، وليست مما يصدر عنه من موقع الغضب والانفعال.

هذا على أننا لا نرى مانعاً من أن يكون الحكم التدبيري في بعض الأحيان موحى به إلى النبي (ص)، فقد يوحي إليه الله تعالى اتخاذ موقف تدبيري ظرفي في بعض المحطات، لكن شريطة نهوض الدليل أو قيام القرينة على تدبيريته وظرفيته.

الاعتراض الثاني: التدبيريّة تستلزم خطأ المعصوم

إنّ التدبيرية تعني أنّ النبي (ص) قد يجتهد ويخطئ، والحال أنّه معصوم عن الخطأ، في القول والفعل والفكر والعاطفة.

ويلاحظ عليه: أنّ التدبيرية لا تفترض أنّ النبي (ص) حتماً سيقع في الخطأ، ولا موجب لافتراض ذلك، وكون الحكم التدبيري يخضع للتغيير والتبديل لا يعني أنه خاطئ وإنّما يعني أنّه حكمٌ مؤقت وخاضع لظروف خاصة، وهذا من قبيل تغير الحكم بتغير الموضوع، وسيأتي توضيح ذلك في البحث عن الخبرويّة.

الاعتراض الثالث: لو كان لبان

إنّه لو كان للمعصوم مثل هذا البعد في شخصيته، لتنبّه إليه الفقهاء المتقدمون ونبهوا عليه، وهؤلاء أقرب إلى عصر النص وإلى فهم وظائف المعصوم من غيرهم، وحيث لا حضور لهذا البعد في كلامهم، فلا هم نصّوا على هذه الوظيفة للنبي (ص) أو الإمام عليه السلام ولا هم فسّروا بعض الكلمات أو المواقف الصادرة عنه تفسيراً ولايتياً تدبيرياً فلا مجال للالتزام بهذا البعد.

والجواب: إنّه مَنْ قال إنّ هؤلاء لم ينبهوا لذلك، أو لم ينصوا عليه، فهم عندما تحدثوا عن أنّ الإمام عليه السلام له الولاية على الناس، فإنّهم كانوا على وعي بهذه الوظيفة، بل قد يقال: بأنّ ذلك كان مرتكزاً في أذهانهم. وهكذا عندما نجد أنّهم في موارد عديدة أشاروا إلى أنّ هذا الصادر عن المعصوم مما لا يمكن اطراده، فعبّروا عنه أنّه «قضية في واقعة»، فهم ربما كانوا يشيرون إلى هذا المعنى في كثير من الأحيان.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فلو فرضنا عدم تنبّه الفقهاء لهذا البُعد فهذا لا يكون سبباً لإنكاره، إذ ربما غفلوا عنه لأسباب مختلفة، ومنها ما تقدم من حصول انكماش في العقل الفقهي جرّاء ما تعرض له الشيعة من إقصاء كامل عن موقع السلطة.

الاعتراض الرابع: إطلاق أدلة الأحكام

إنّ التدبيرية تنافي إطلاق كلام المعصوم عليه السلام، فإنّ مقتضى إطلاق كلامه الأزماني هو بقاء الحكم واستمراره إلى يوم القيامة، ولا مجال لتجميده أو تغييره من أحد.

والجواب: إنّ هذا الاعتراض أشبه ما يكون بالمصادرة، فإنّ المدعى أنّ الأحكام التدبيرية لا امتداد لها في عمود الزمان، وإنما هي مؤقتة وظرفية وموسمية، وعند قيام الدليل على التدبيرية فإنّ ذلك يشكل قرينة تمنع من انعقاد الإطلاق وتُوضِحُ بما لا لبس فيه أنّ المعصوم ليس في مقام البيان من جهة الامتداد الزمني للحكم. وبعبارة أخرى: إنّ مدعانا أنّ الإطلاق الأزماني لا مورد ولا محل له في الأحكام التدبيريّة، وإنّما يصحّ التمسك به في الأحكام التشريعيّة، أجل لو أريد القول: إنّه وعند الشك في التدبيريّة فإنّ مقتضى الإطلاق هو التشريعيّة فهذا بحث آخر وسوف نتطرق إليه لاحقاً بعون الله تعالى.

وقصارى القول: إن سيرة النبي (ص) والأئمة من أهل بيته عليهم السلام ولا سيما أمير المؤمنين عليه السلام تؤكّد بشكل واضح لا لبس فيه أنه قد صدر عنهم عليهم السلام الكثير من التعليمات التدبيرية كما سيأتي بيانه لاحقاً. وفي المحور التالي سنتحدث عن ثبوت هذا المنصب للحاكم الشرعي أيضاً.

خامساً: حقيقة الحكم التدبيري وعلاقته بالحكم التشريعي

ما هي حقيقة الحكم الولايتي التدبيري، هل هو حكم أولي أم ثانوي؟ وهل هو حكم واقعي أو ظاهري؟ وما الوجه في تقدمه على الأحكام الأوليّة؟ وهل يمكن تصور الخطأ فيه أم لا؟ وإذا أمكن تصوره فما هو معيار الخطأ فيه؟

1. حقيقة الحكم التدبيري

هل الحكم الولايتي حكم واقعي أو حكم ظاهري؟ أو أنه سنخ ثالث من الأحكام؟

وفي الإجابة على ذلك نقول: إن الحكم الولايتي ـ كما سيتضح لاحقاً ـ ليس سنخاً أو نوعاً واحداً، إذ الحاكم الشرعي ـ أكان معصوماً أو غير معصوم ـ تارة يُصْدِرُ حكمه في دائرة التزاحم الاجتماعي أو النظامي كما نسميه، وأخرى يُصْدِرُ حكمه في الدائرة التي ملأتها الشريعة بالأحكام الترخيصية، (دائرة الفراغ التشريعي كما أسماها الشهيد الصدر، ونرجح تسميتها بمنطقة التوسعة)، فعلى الأول، أعني فيما لو أصدر حكمه في دائرة التزاحم المذكور، يكون دوره منحصراً في تقديم عنوان على آخر، وفقاً لِمَا يرجحه من أهميّة أحدهما على الآخر، وليس ثمة حكم غير ذينك الحكمين الواقعيين المتزاحمين ليبحث عن حقيقته،

نعم، قد يبحث عن صوابية تشخيص الحاكم وكون ما رجحه هو أهم من الآخر أم لا؟ وأما على الثاني، أعني فيما لو كان الحكم صادراً في منطقة الفراغ التشريعي، فهنا يتوجه السؤال المذكور أعلاه عن حقيقة هذا الحكم، وأنه حكم واقعي أو ظاهري؟ وإذا لم يكن داخلاً في هذا التصنيف فهل يمكن أن يكون هذا الحكم خاطئاً في بعض الأحيان أو أنه مصيب دائماً؟

والجواب: إنّ هذا الحكم لا موجب لعدّه حكماً واقعياً أو ظاهرياً، لأنّ الأحكام الشرعية هي التي تنقسم إلى هذين الصنفين، وحكم الحاكم في المقام ليس حكماً شرعياً ليتمّ إدراجه ضمن هذا التصنيف. وعليه، فلا يمكن عدّه كاشفاً عن الواقع أو منجزاً له أو مُعَذِّراً عنه، إذ لا منكشف ليكشف عنه أو ينجزه أو يعذره، أجل يمكن القول: إنّ هذا الحكم الذي ينشئه الحاكم له صفحة واقعية خاصة به، لأنّ هذا الحكم لا يصدره الحكم عبثاً، وإنما يصدره بعد تشخيصه وجود مصلحة أو مفسدة دعته إلى إنشائه، وعليه، فكاشفيته هي بلحاظ واقعه المشار إليه، فإذا كان مطابقاً للمصلحة فهو حكم صائب وإلا فلا، وبهذا اللحاظ يمكن القول: إنّ الحكم التدبيري يحملُ روحَ الحكم الظاهري، لجهة أنّه مبني على اجتهاد يتضمن جنبة كشف معينة عن الواقع، وهي تشخيص الحاكم وجود مصلحة ملزمة، ومعلومٌ أنّ تشخيصه في حال لم يكن معصوماً قد يكون صائباً وقد يكون غير صائب.

هذا ولو بني على وجود دائرة فراغ تشريع واقعي، خلافاً للرأي السائد حول شمول الشريعة لكل وقائع الحياة، (وهذا أمر يحتاج إلى متابعة وبحث كما ذكرنا في المحور الأول) وفرض أن الحاكم أصدر حكماً في هذه الدائرة، فيمكن الحديث عن كونه حكماً واقعياً بعد إنشائه بصرف النظر عن إشكال التصويب المطروح في المقام، وإنْ شئت فقل: هو حكم يحمل روح الحكم الواقعي الذي عُرِّف بأنه لم يؤخذ في موضوعه الشك في حكم شرعي مسبق، وحكم الحاكم في هذه الدائرة كذلك، هذا ولكننا بنينا في هذه البحوث على التماشي مع الرأي المشهور من أنه لا وجود لفراغ تشريعي واقعي.

هذا ولكنّ للمحقق النائيني كلاماً ذا صلة بالمقام وقد يتراءى منه أنه يعتقد بوجود فراغ تشريعي واقعي، حيث إنه وبعد تقسيمه للمقررات الصادرة عن الحاكم إلى ما صدر منه فيما فيه نص شرعي، وما صدر فيما لا نص شرعي فيه، يقول: «إن القوانين والمقررات التي يجب التدقيق والمراقبة في مدى انطباقها على الشريعة هي تلك التي تكون من القسم الأول، ولا موضوع لها في القسم الثاني بتاتاً»[1]. فقوله إنّ المقررات الحكومية لا موضوع لمراقبة مدى انطباقها مع الشريعة لا معنى له مع كون الشريعة بأحكامها الإلزامية والترخيصيّة شاملة

(1) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ص187.

لكل وقائع الحياة، إذ مع شمولها لكل الوقائع فلا محالة يكون ثمة موضوع جلي لانطباق حكم الحاكم مع الشريعة، ولا مفرّ من الاعتراف بأن كلام النائيني يلوح منه هذا المعنى (وجود فراغ تشريعي حقيقي)، ولكن لا يمكن الجزم بتبنيه لهذا الرأي، إذ لعله حصلت منه غفلة معينة ولم يلتفت إلى لازم كلامه، ولا أدري إذا كان ثمة خطأ في الترجمة.

ثمّ إنّه بناءً على ما ذكرنا من أنّ الحكم التدبيري خارج عن التصنيف الثنائي للحكم (واقعي وظاهري)، وأنّ له واقعاً ولكنه ليس صفحة التشريع بنسختها الواقعية والظاهرية، وإنما هو واقع خاص به، فيمكن افتراض الخطأ والصواب في هذا الحكم، وذلك بلحاظ واقعه الخاص، فهو حكم مصيب ما دام الحاكم يراعي في إصداره المصلحة العامة، وإلّا كان حكماً خاطئاً.

وبناءً عليه، قد يقال: إنّ من الطبيعي أنْ لا تجب إطاعة الحاكم في حكمه إذا قُطع بخطئه في التشخيص.

وفي المقابل قد يقال: إنه تجب إطاعته حتى مع القطع بخطئه، لأنّ ما دلّ على جواز نقضه أو عدم وجوب الالتزام به، إنما هو في صورة كون حكم الحاكم أو القاضي مخالفاً للحكم الواقعي ومؤدياً إلى ضياع الحقوق[1]، وفي المقام إذا كان حكمه في دائرة الفراغ فلا يوجد سوى الإباحة الواقعية حسب الفرض والتي لا مانع من الإلزام بالفعل أو الترك في موردها، كما سيأتي، وإذا كان حكمه في دائرة التزاحم الاجتماعي، فإنّ نظره فيها محكَّمٌ كما قلنا، ولا يمكن إسقاط حكمه من قبل عامة الناس حتماً، لأنّه لا حجيّة لرأيهم ولا أثر لقولهم في المقام، وكذلك لا يجوز للحاكم الآخر نقضه إلا في حال غدا الثاني مبسوط اليد وأصبح الأمر له، لأنّ إعطاء الحاكم حق نقض حكم الحاكم الآخر يؤدي إلى الهرج والمرج واختلال النظام.

وبعبارة أخرى: ما يقال عن أنّه لا تلزم في بعض الصور إطاعة الحاكم ويجوز نقض حكمه عند القطع بخطئه، فذلك فيما إذا كان حكماً في قضيّة شخصيّة، وأمّا إذا كان هذا الحكم

---

(1) إنّ عمدة الدليل على عدم وجوب إطاعة الحاكم في حكمه مع القطع بخطئه هو أنّ التأمل في الأخبار الواردة في باب القضاء والحكم، يدل دلالة بيّنة على أن "حكم الحاكم غير مغيّر للواقع عما هو عليه، بل الواقع باقٍ بحاله، وحكم الحاكم قد يطابقه وقد يخالفه، كيف وقد صرح بذلك في صحيحة هشام بن الحكم عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «**قَالَ رَسُولُ اللَّه (ص) إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ والأَيْمَانِ وبَعْضُكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِه مِنْ بَعْضٍ، فَأَيُّمَا رَجُلٍ قَطَعْتُ لَه مِنْ مَالِ أَخِيه شَيْئاً فَإِنَّمَا قَطَعْتُ لَه بِه قِطْعَةً مِنَ النَّارِ**». **الكافي**، ج7 ص414، و**تهذيب الأحكام**، ج6، ص229، فإنها صريحة ـ كما ترى ـ في أن القضاء غير مبدِّل للواقع وأن من حكم له الحاكم بشيء إذا علم أن الواقع خلافه لم يجز له أخذه». **موسوعة الإمام الخوئي**، (التقليد)، ج1، ص331.

في قضية اجتماعية أو سياسية عامة، فلا يجوز نقضه لأحد من أفراد الناس، لأنّ ذلك ليس من مهامهم، وإنما من مهام الحاكم البصير بالشأن العام. وأمّا سائر الفقهاء فلا يتسنى لهم نقضه لمجرد الاختلاف في التشخيص، وإلا لأدى ذلك إلى الهرج والمرج. نعم لو أن الحاكم كان مصراً على رأيه عناداً رغم وضوح بطلانه، وتنبيهه على خطئه، فهذا يخدش شرط العدالة فيه ويسقط أهليته للحكم، وعندها يجوز نقض حكمه بل قد يجب العمل على إسقاطه.

ثم في المورد الذي يُنقض فيه حكمه الصادر في دائرة الفراغ أو في دائرة التزاحم، فإنّ النقض من قبل الحاكم الآخر لهذا الحكم ليس من جهة تبيّن مخالفته للواقع، وإنما من جهة تبيّن الخطأ في التشخيص، وأنه لا توجد مصلحة تقتضي رفع اليد عن الإباحة بالمعنى الأعمّ أو عن الحكم الأولي الإلزامي. وتفصيل الكلام في هذه الفروع حول نقض حكم الحاكم موكول إلى محله.

2. علاقة الحكم التدبيري بالحكم التشريعي

هل يتقدم الحكم الولايتي على الحكم الشرعي؟ وإذا قيل بالتقدم فما وجهه؟

يبدو أنّ ثمة اتجاهين في المسألة:

الاتجاه الأول: إنّ الأحكام التدبيريّة بما أنّها أحكامٌ إجرائيّة جزئيّة وواقعة في طريق إنفاذ الأحكام الكليّة الإلهية فتكون حكماً «في طول الأحكام الشرعيّة الأولويّة والثّانويّة لا في عرضها»[1]. وعليه فلا مجال لتقدمها عليها.

الاتجاه الثاني: إنّ «الحكومة هي شعبةٌ من الولاية المطلقة لرسول الله (ص)، وتعدّ واحدة من الأحكام الإلهية للإسلام ومقدَّمة على جميع الأحكام الفرعيّة حتى الصلاة والصوم والحج...»[2].

ولا يخفى أنّ صحة الاتجاه الأول مبنيّة على عدم نهوض دليل يثبت صحة الاتجاه الثاني، وحيث إنّنا سوف نرجح فيما يأتي ـ استناداً إلى الأدلة والشواهد ـ أنّ الحاكم له ولاية في دائرة المباحات، أي منطقة الفراغ بملئها بالأحكام الإلزامية الحكوميّة الملائمة، وتحويل الحكم الترخيصي إلى حكم إلزامي، فهذا يعني أنّ الحكم التدبيري له نوع سلطة وقيمومة على الأحكام الأولية، وأنّ الشريعة نفسها قد فوّضت إلى الحاكم هذه الصلاحية. بالإضافة إلى ما سيأتي من صلاحيات أخرى على هذا الصعيد.

---

(1) **بحوث فقهية مهمة**، ص500.

(2) **منهجية الثورة الإسلامية**، مقتطفات من أفكاره وآراء الإمام الخميني (رحمه الله)، ص169 ـ 170.

ولهذا يكون الاتجاه الثاني الذي يرى تقدم الأحكام الحكومية على الأحكام التشريعية له وجاهة، بيد أنّ السؤال: ما هو وجه تقدمها؟ وما طبيعة العلاقة بين الحكمين؟ فهل هي علاقة الحكومة؟ أم إنّها علاقة حكم ثانوي بآخر أولي؟

من الطبيعي أنه لا معنى للحكومة بمعناها الأصولي، لأنها تفترض وجود خطابين شرعيين يكون أحدهما ناظراً إلى الآخر ومتصرفاً في موضوعه بالتوسعة أو التضييق، وهذا غير متوفر في المقام.

ولذا قد يقال: إنّ علاقة الحكم التدبيري بالحكم التشريعي هي علاقة الحكم الثانوي بالحكم الأولي، والحكم التدبيري هو حكم ثانوي وهو يتقدم على الحكم الأولي عند تحقق موضوعه.

وبعبارة أخرى: إنّ الحكم التشريعي قد يكون حكماً أولياً كحرمة شرب الخمر، وقد يكون حكماً ثانوياً كحلية شرب الخمر للمكره أو المضطر إليه، بينما الحكم السلطاني لو أريد أو صحّ إدراجه ضمن هذا التصنيف للحكم فهو دائماً حكم ثانوي ينصب على منطقة الفراغ أو في دائرة التزاحم الاجتماعي المشار إليها، وفي كثير من الحالات قد يكون مخالفاً لحكم القاعدة الأولية، كما في مثال النهي عن منع فضل الماء الوارد في الرواية، فإنّ الأصل أنّ للإنسان سلطنة على ملكه، ولكن النبي (ص) منعه من إعمالها، وهكذا أكل لحوم الحمير الأهلية، فهو بحد ذاته حلال، ولكن النبي (ص) حرمه ظرفياً لحاجة المسلمين للدواب لركوبها في المعارك.

وقد يقال: «إنّ أحكام الشريعة كلّها أحكام أوليّة، حتى هذه الأحكام الولائية. ولا يسمى الحكم ثانوياً إلا بلحاظ أنه حكم آخر، أو حكم ثانٍ لنفس الموضوع، لتبدُّل عنوانه الذي يستوجب انتفاء المفسدة أو المصلحة منه. فلا نقول إن هناك أحكاماً أولية وأحكاماً ثانوية، بل الأحكام كلها أولية صادرة عن الشارع بنصّ خاص أو عام. نعم، نقول: إن الحكم: (تارة): يكون للموضوع نفسه بعنوانه الأولي الطبيعي. (وأخرى): يكون للموضوع نفسه بعنوان آخر»[1].

ولكننا نقول: إن كلامه لا يخلو من تهافت، وذلك لأنه بعد إنكاره تقسيم الحكم إلى أولي وثانوي عاد ليصرّح «أن الحكم تارة يكون للموضوع نفسه بعنوانه الأولي، وأخرى يكون للموضوع نفسه بعنوان آخر»، وهل تقسيم الحكم إلى أولي وثانوي هو شيء آخر غير

(1) **ولاية الفقيه في مذهب أهل البيت**، ص260.

ما ذكره في عبارته هذه؟! فما كان فيه الحكم منصباً على الموضوع بعنوان الأولي هو الحكم الأولي، وما كان الحكم فيه منصباً على الموضوع بعنوان آخر هو الحكم الثانوي، هذا من جهة، ومن جهة آخرى لنفرضْ ـ جدلاً ـ أنّ تسمية الحكم التدبيري حكماً أولياً أو ثانوياً ليست ذات جدوى ولا يترتب عليها ثمرة عملية، ولكن على كل حال، فإنّ الحكم التدبيري أكان صادراً لتطبيق الحكم الأولي، أو لتجميده أو للإلزام به، وذلك في منطقة الفراغ، فهو في طول الحكم التشريعي وحاكم عليه، أو قل: متقدم عليه، فلا مشاحة في الاصطلاح، والوجه في الحكومة أو التقدم هو قيام الدليل (الآتي) على إعطاء الحاكم نظارة إشرافيّة وسلطةً تسمح له بالتصرّف في الأحكام الشرعيّة في المجالات المشار إليها.

3. صلاحيّة التدبير حكمٌ شرعي

وينبغي أن يُعلم أنّ ما يصدر عن الحاكم في مجال نظم الشؤون العامة وتطبيق المقررات الشرعيّة هي أحكام تدبيريّة كما قلنا، وسيأتي حديث مفصل عن سعة أو ضيق دائرة الأحكام التدبيريّة، ولكنّ ما نروم التنبيه عليه هنا أنّ أصل امتلاك النبي (ص) أو الإمام عليه السلام أو الحاكم العادل هذه الصلاحيّة، أعني صلاحيّة إصدار أحكام تدبيرية هي حكم تشريعي مولوي، لا يقبل التبديل والتغيير، فالله تعالى هو منْ شرّع هذا الأمر وأعطى النبي (ص) أو الإمام عليه السلام أو الحاكم العادل هذه الصلاحيّة، وما يشرعه الله تعالى لا يمكن لأحدٍ نسخه أو إلغاؤه، أجل قد يمكن تجميد العمل بهذه الصلاحية نتيجة الظروف التي تواجه المعصوم وتمنعه من إعمالها، يقول العلامة الطباطبائي: «إنّ الأحكام التي تصدر عن منصب الولاية والحكومة الشرعيّة قابلة للتغيير والتحول، حسب مقتضيات الظروف والأجواء الاجتماعية، ولذلك فلا تحسب من أحكام الشريعة، أما مسألة الولاية والحكومة ذاتها فهي غير قابلة للتغيير والاختلاف، ولا يمكن أن تتأثر بالظروف والبيئات مهما كان تأثيرها، وذلك لأن مسألة الحكومة ترتبط بالفطرة والكينونة البشرية، ولا يختلف حكمها من محيط اجتماعي إلى محيط اجتماعي آخر»[1]، وكما أنّ أصل صلاحيّة التدبير هي حكم تشريعي، فإنّ إطاعة الحاكم في حكمه التدبيري هي حكم شرعي، كما سيأتي.

وحيث كان للنبي (ص) أو الإمام عليه السلام مثل هذا البعد القيادي، فيكون من الطبيعي أن تتنزّل عليه أو تتوجه إليه أحكام بصفته قائداً، كما قد تتوجه إليه أحكامٌ بصفته الفرديّة، فالأحكام الشرعيّة المتوجهة إلى النبي (ص) أو الإمام عليه السلام على نوعين:

---

(1) **نظرية السياسة والحكم في الإسلام**، ص61. وراجع: **مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي**، ص170، وما في المصدرين هو ترجمة لكلام الطباطبائي عينه.

النوع الأول: الحكم الذي يكون موضوعه هو المكلف الفرد، بما في ذلك النبي (ص)، ويندرج فيه ما يصطلح عليه بخصائص النبي (ص).

النوع الثاني: الحكم الذي يكون موضوعه هو المكلف القائد أو الدولة، أكان بلسان مخاطبة أولي الأمر[1]، أو بلسان مخاطبة النبي (ص)، مع علمنا بأنه خوطب بذلك بصفته القيادية[2]، أو بلسان مخاطبة المؤمنين، مع علمنا أنّ المراد هو مخاطبتهم بصفتهم الاجتماعية لا الفردية[3]، وهذا ما يعني أن المتولي لذلك هو القيادة.

والأحكام المتصلة بالجهاد وإقامة الحدود وجباية الضرائب وتنظيم السياسات الاقتصاديّة والعمرانيّة، وما يتصل بحفظ النظام العام هي أحكام تتوجه ـ في الأساس ـ إلى النبي (ص) بصفته القيادية.

وبذلك يتضح أنّ الصفة القيادية لدى النبي (ص) أو الإمام عليه السلام كما تستدعي أن يصدر عنها أحكام تدبيرية، فإنّها تقتضي وتستدعي أن يتوجه إليها خطابات بصفته القيادية عينها. وهذه الخطابات قد تكون ذات مضمون تدبيري ظرفي وقد تكون أحكاماً شرعيّة وبعض منها يحدد تكاليف القائد ومسؤولياته، وهذا يسمح بفتح باب الحديث عن التدبيرية في بعض الآيات القرآنية، بمعنى أنّ بعض ما خوطب به النبي (ص) في القرآن الكريم قد يكون خطاباً وتوجيهاً له ـ وللأمة من خلاله ـ بصفته التدبيرية وليس التشريعية.

وكما يلزمنا تمييز الأحكام التشريعية من التدبيرية الصادرة عن النبي (ص)، فإنّ من اللازم أن نميّز ـ كذلك ـ بين الأحكام الموجهة إلى أفراد المكلفين، ومنهم النبي (ص)

---

(1) نلاحظ وجود هذا النوع من الخطابات في الأحاديث، كما في عهد علي عليه السلام إلى الأشتر، فإن معظم الخطابات المتوجهة فيه إلى مالك هي بصفته ولياً للأمر من قبل الإمام عليه السلام، ولذا تراه عليه السلام وبعد أن يأمره بالعديد من المطالب، يقول له: «وذلك على الولاة ثقيل والحق كله ثقيل». **نهج البلاغة**، ج3، ص101.

(2) من قبيل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّمَن فِي أَيْدِيكُم مِّنَ الْأَسْرَىٰ إِن يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنفال: 70]، أو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾ [الأنفال: 65]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ ۙ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الممتحنة: 12].

(3) من قبيل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: 38]، أو قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2]، إلى غير ذلك من الخطابات المتوجهة إلى الهيئة الاجتماعية لا إلى الأفراد، على اعتبار أن هذه الخطابات لا يتولى تنفيذها الأفراد وإلا لزم الهرج والمرج.

بصفته الشخصيّة، وبين الأحكام المتوجهة إليه (ص) بصفته القيادية، وكما أنّ الخلط في المجال الأوّل مضرٌّ (وهذا ما سيأتي بيانه) فإنّ الخلط في المجال الثاني أيضاً مضرّ.

وربما يقال: إنّ الأحكام التدبيريّة تنحصر بخصوص ما صدر عن النبي (ص) أو الإمام عليه السلام أو الحاكم العادل، لأنّ منطقة التدبير متروكة من قبل الله تعالى إليهم بصفتهم القيادية، وأمّا ما يصدر عن الله سبحانه وتعالى فهي أحكام شرعيّة وليست تدبيرات.

فإنّه يقال: إنّ الله تعالى في مواكبته لحركة النبي (ص) ـ في تبليغ الرسالة وما تواجهه من تحديات وصعاب وما يحاك ضدها ـ قد يوجّه بعض الإرشادات إلى نبيه (ص) تسديداً له وتثبيتاً للجماعة المؤمنة المحيطة به (ص)، وهذه الإرشادات حتى لو اشتملت على توجيهات إلزاميّة، فإنها قد تحمل روح الحكم التدبيري، لجهة كونها مختصة بمرحلة معينة ولا تمتد امتداد الزمان على عكس ما هو الحال في الأحكام التشريعية الصادرة لتنظيم حياة الإنسان في الحالات الطبيعية. ومن يقرأ السور القرآنية التي تتضمن الحديث عن حروب النبي (ص) وظروفها ومجرياتها قد يجد نماذج تثبت صحة ما نقول، ألا ترى أن الحديث عن إعداد رباط الخيل، في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾[1]، إنّما هو مثال لما نقوله، فهو ليس حكماً تشريعياً يتسم بالثبات، وإنما هو حكم ظرفي مرحلي، وهو في الواقع مصداق للقوة المأمور بها في الآية المباركة، فإعداد القوة هو مبدأ ثابت، وأما إعداد الخيل فهو وسيلة متغيرة ومتحركة.

قد يُقال: إنّ مثل هذه الأحكام (إعداد رباط الخيل) لا وجه لإدراجها في الحكم التدبيري بسبب مرحليتها وظرفيتها، بل هي أحكام شرعيّة، ولكنّها ترتفع بارتفاع موضوعها، وارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه ليس من شأن الشارع، تماماً كثبوت الأحكام بثبوت موضوعاتها.

فإنّه يُقال: إنَّ من الحكمة أن تترك الشريعة التي تريد لأحكامها مواكبة الحياة في تطوّرها أمرُ البتّ ـ إلزاماً أو تركاً ـ في الوسائل المتحركة (من قبيل إعداد رباط الخيل أو غيره) إلى الحاكم الشرعي، فإنَّ ذلك يجنّب الشريعة الغرق في التفاصيل المتحركة.

4. وجوب إطاعة ولي الأمر في أحكامه التدبيرية

لقد اتضح مما سبق (راجع فقرة: التدبيرية بين المؤيدين والمعارضين) أنه لا ريب في

(1) سورة الأنفال، الآية 60.

وجوب إطاعة النبي (ص) فيما صدر عنه من موقع التدبير كما تجب إطاعته فيما صدر عنه من موقع التشريع كما اتّضح أن وجوب إطاعته في أحكامه التدبيرية هو حكم شرعي، وما نروم التطرق إليه هنا هو الكلام عن حدود الإطاعة في الأحكام التدبيرية:

أ - الفارق بين الإطاعة في الحكم التشريعي والإطاعة في الحكم التدبيري

والفارق بين إطاعته (ص) في الحكم التشريعي وإطاعته (ص) في الحكم التدبيري أنّ إطاعته في مقام التشريع هي إطاعة وامتثال لأمر الله ونهيه، بينما إطاعته في مقام التدبير هي إطاعة لأمره ونهيه (ص) وإن كانت هذه الإطاعة مأموراً بها من الله تعالى، يقول الإمام الخميني: إن النبي (ص) «بما أنه مبلغ ورسول من الله ليس له أمر ولا نهي، ولو أمر أو نهى في أحكام الله تعالى لا يكون ذلك إلا إرشاداً إلى أمر الله ونهيه... وأمّا إذا أمر أو نهى بما أنه سلطان وسائس فيجب إطاعة أمره بما أنه أمره، فلو أمر سريّة أن يذهبوا إلى قطر من الأقطار تجب طاعته عليهم بما أنه سلطان وحاكم... وقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[1] ناظر إلى تلك الأوامر والنواهي الصادرة من الرسول (ص) وأولي الأمر بما أنّهم سلاطين وأولياء على الناس...»[2].

ب - إطاعة ولي الأمر غير المعصوم في أحكامه

وحيث كانت إطاعته (ص) في التدبير هي إطاعته بصفته ولياً للأمر، فلا يكون للأمر علاقة بشخصيته المعصومة، ولذا تجب إطاعة كل حاكم شرعي ولو لم يكن معصوماً، وذلك بصرف النظر عما إذا كانت دائرة ومساحة إطاعة ولي الأمر مساوية لدائرة ومساحة إطاعة الحاكم المعصوم، ويمكن الاستدلال عليه أيضاً بالاستناد إلى إطلاقات وعمومات إطاعة ولي الأمر، وهي معروفة ومذكورة في محلّها. واحتمال خطأ الحاكم غير المعصوم في التشخيص أو في إصدار الأحكام وإن كان وارداً لكنّ ذلك لا ينفي وجوب الإطاعة فيما لم يُقطع بحصول الخطأ فيه، وذلك للتمسك بالعمومات المذكورة عينها، مضافاً إلى أنّ ترك إطاعته في هذه الحالة يؤدي إلى اختلال النظام، الذي من أجله كانت الولاية. يقول الشيخ لطف الله الصافي الكلبيكاني (معاصر): «الأحكام السلطانية وإنْ كانت بشريّة غير إلهيّة، وكانت لا محالة متأخرة عن الأحكام الإلهيّة، لأنّها لتحقيق إجراء الأحكام الإلهيّة وتنفيذها، لكنّ أصل جواز الحكم للحاكم وولايته على إصدار

---

(1) سورة النساء، الآية 59.

(2) **بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر** للإمام الخميني، ص106.

هذه الأحكام وإلزام الآخرين في الموارد التي قررها الشارع حكم شرعي، كما أنّ وجوب طاعة الحاكم في أحكامه حكم شرعي أيضاً كما ذكرنا. وإذا لم يكن الحاكم في هذه الأحكام من المعصومين وأولي الأمر الذين قرن اللّه إطاعتهم بطاعة الرسول (ص) ـ ولو كان من عمّالهم والمنصوبين من قبلهم بالنصب الخاص أو العام ـ فإنّه يجوز وقوعه في الخطأ والاشتباه، ولكن تجب إطاعته حفظاً للنظام إلا إذا عُلم خطؤه، وحينئذٍ فلا يجب على العالم بذلك إطاعته، بل ينبغي في بعض الموارد تنبيهه على خطئه. ومن لا يعلم ذلك وإن احتمله فيجب عليه إطاعة الحاكم»[1].

أجل، وقع الكلام والخلاف في بعض الجوانب:

منها: سعة ولاية الحاكم غير المعصوم، فهل له الولاية العامة، بحيث تكون ولايته مساوية لولاية النبي (ص)، كما ذهب إليه الإمام الخميني حيث رأى أنّ للحاكم من الحقوق والمناصب والولاية، ما للنبي الأكرم من إعداد القوات العسكرية، ودعمها بالتجنيد، وتعيين الولاة وأخذ الضرائب، وصرفها في محالها، إلى غير ذلك[2]. أو أنه لا يمتلك مثل هذه الولاية العامة، ولكنه يمتلك الولاية في الأمور العامة كما يرى بعض الفقهاء.

ومنها: وجوب إطاعته في حال تبيّن خطأه، وللمسألة صور متعددة[3] مبحوثة في بابها، والمؤكد أنه لا يجوز مخالفة حكمه لمجرد خلاف اجتهادي، ما دام اجتهاده طبق الموازين، وأنّه تجوز المخالفة في حال قطعنا بخطأ الحاكم في حكمه واجتهاده لقصور أو تقصير، وبحثه موكول إلى محله، وقد تقدم قبل قليل (انظر: فقرة: حقيقة الحكم التدبيري) حديث عن هذا الأمر، فراجع.

ج - الالتزام بالقوانين في ظلّ الأنظمة غير الشرعيّة

وتحسن الإشارة إلى أنّ القوانين المتصلة بتنظيم شؤون البلاد والعباد هي قوانين نافذة وتحرم مخالفتها حتى في ظلّ الحكم غير الشرعي أو الدولة غير الإسلامية، لأنّ حفظ النظام من أهم الواجبات الدينية، واختلاله هو من الأمور التي لا يقبل الإسلام به على كل حال، وقد ورد في بعض الأحاديث التأكيد على ذلك، فعن أمير المؤمنين عليه السلام: «**وإِنَّه لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ، يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِه الْمُؤْمِنُ، ويَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ ويُبَلِّغُ اللَّه فِيهَا**

(1) **الأحكام الشرعية ثابتة لا تتغير**، ص29.

(2) **كتاب البيع**، ج2، ص624 ـ 625.

(3) أنهاها الشيخ علي كاشف الغطاء إلى ستة موارد وقع الكلام فيها عن جواز نقض حكم الحاكم، انظر: **النور الساطع في الفقه النافع**، ج1، ص602.

الأَجَلَ ويُجْمَعُ بِهِ الْفَيْءُ، ويُقَاتَلُ به الْعَدُوُّ وتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ ويُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِيِّ، حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ ويُسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ»[1]، وعنه عليه السلام: «**والٍ ظلوم غشوم خير من فتنة تدوم**»[2]، وقد تنبه الفقهاء إلى هذا الأمر وجرت عليه الفتوى[3].

د - المحاسبة والمؤاخذة على مخالفة الأحكام التدبيريّة

وقد تحدثنا عن قاعدة وجوب حفظ النظام وأدلتها ومجالاتها في محلّ آخر[4]، ولن نزيد على ذلك شيئاً، ولكننا نكتفي هنا بالتطرّق إلى مسألة المحاسبة على مخالفة الحكم التدبيري، فهل يُعاقب المكلف على مخالفته للحكم التدبيري، الصادر عن الحاكم الشرعي معصوماً كان أو غير معصوم، كما يعاقب على مخالفته للحكم التشريعي؟

والجواب: إنّه تارة يقع الكلام عن المحاسبة الدنيوية وأخرى عن المحاسبة الأخروية:

أ ـ أمّا على صعيد المحاسبة القانونيّة في عالم الدنيا فلا ريب في مشروعيتها، فمن الطبيعي أنّ تستدعي مخالفة الحكم التدبيري الصادر عن أهله مسؤولية قانونية، لأنّ هذا الحكم هو ذو اعتبار إداري تنظيمي، فإذا لم يتم محاسبة المخالفين له أو المتمردين عليه، فهذا سوف يؤدي إلى انتشار الفوضى وإغراء الناس بالتمرد على الحاكم، ما يؤدي إلى الهرج والمرج واختلال النظام. وتقدير العقوبة ـ كماً وكيفاً في مثل هذه الصورة ـ مناطٌ بيد الحاكم الشرعي نفسه، لأنّ المخالفة ما لم تندرج في نطاق المخالفات التي جعلت لها الشريعة حدوداً خاصة، فتكون العقوبة من نوع التعزير، وتقدير العقوبة التعزيرية هي بيد السلطة الشرعية، والتعزير ليس بالضرورة أن يكون عقوبة جسديّة، فلربما كان غرامة مالية. واستطراداً تجدر الإشارة إلى أنّ استتباع كلّ مخالفة للحكم الشرعي (وليس التدبيري) للعقوبة التعزيرية هي محل تأمل، وإن كان

---

(1) **نهج البلاغة**، ج1، ص91.

(2) **عيون الحكم والمواعظ**، ص505

(3) على سبيل المثال: أفتى الفقهاء بعدم شرعية تجاوز قوانين السير، سئل السيد السيستاني: «قانون تنظيم المرور ومخالفاته وما يتعلق بحوادث المرور، وكذلك قانون إقامة الأجانب ومخالفتها وقانون البلدية ومخالفتها في الكويت هل يجب التقيّد بها وعدم مخالفتها؟ فكان الجواب: يجب التقيد بالقوانين التي توضع لمصلحة المجتمع كقوانين المرور ولا يجب في غير ذلك». **استفتاءات**، ص489. وقد سئل السيد الخوئي أيضاً عمّن ضرب إنساناً بسيارته خطأً مع مخالفة المضروب لقانون السير، هل يجب عليه دفع الدية أو الكفارة أم ماذا؟ فأجاب: «يجب دفع الدية على سائق السيارة إذا كان مخالفاً لقانون المرور، وإلا فلا شيء عليه في مفروض السؤال». **صراط النجاة**، ج2، ص412.

(4) انظر ما كتبناه حول قاعدة حفظ النظام العام في كتاب **الإسلام والبيئة** ص134.

المعروف والمشهور[1] بينهم أنّ التعزير ثابت على كل مخالفة شرعية لا نصّ فيها على عقوبة معينة، ما يعني أنّ كل معصية، سواء تمثّلت بفعل الحرام أو بترك الواجب ولو لم يكن فيها تعدٍّ على حقوق أحد ولا مجاهرة بالمعاصي ولا انتهاك صارخ لحرمة الدين ولا فعل ما يُفقد المجتمع حصانته الأخلاقية أو يجرئ الناس على المعاصي، يحقّ للحاكم الشرعي المعاقبة عليها، بيد أنّ هذا الأمر يحتاج إلى البحث والتدقيق في أدلة النهي عن المنكر وأدلة التعزير أيضاً، لنرى إن كانت تمتلك إطلاقاً يسمح لنا بمعاقبة كل من ترك واجباً أو فعلَ حراماً، أو أن ذلك يختص ببعض الذنوب كالمنكرات والفواحش، مثلاً؟ والظاهر أنه ليس لدينا دليل تام الدلالة وخال من المناقشة على هذه الكليّة، أعني مشروعية تعزير وتأديب على كل من ارتكب معصية وحراماً، أو ترك واجباً، فلو أن شخصاً ترك صلاة الصبح في وقتها فلا دليل على لزوم تعزيره عند ثبوت ذلك للحاكم، وهكذا لو أنه لم يصل أرحامه مثلاً إلى غير ذلك من الأمثلة.

ب ـ وأمّا على صعيد الحساب الأخروي، فلا يبعد أيضاً أن تكون مخالفة الحكم التدبيري الصادر عن النبي (ص)، أو الإمام عليه السلام أو الحاكم مستوجبة للمساءلة والمؤاخذة في محكمة العدل الإلهي، لأنّ مخالفة الحكم التدبيري تتضمن مخالفة لحكم الله تعالى،

---

(1) قال المحقق الحلي: «كل من فعل محرماً، أو ترك واجباً فللإمام تعزيره بما لا يبلغ الحد، وتقديره إلى الإمام. انظر: **شرائع الإسلام** ج4 ص948، ويقول السيد الخوئي: «من فعل محرماً أو ترك واجباً إلهياً عالماً عامداً عزره الحاكم حسب ما يراه من المصلحة». انظر: **مباني تكملة المنهاج**، ج1، ص337. وقد أشار المحقق الخونساري إلى هذا الأمر: «أمّا التمسك بما دلّ على أن لكلّ شيء حدّاً ـ الخ، فهو مجمل لشموله ظاهراً لكلّ شيء فلا بُدّ من ردّ علمه إلى أهله وأما الاستفادة من الأخبار الواردة بنحو القاعدة الكلية فهي مشكلة، ألا ترى أن الطائفة الجائية لشهود الحد، الذين عليهم الحق أو الحد بعد رجوعهم علم أن عليهم الحد، والمعروف أن الإمام له أن يعمل بعلمه فمع لزوم التعزير أو الحد عليهم لم يحدهم ولم يعزرهم». انظر: **جامع المدارك**، ج7، ص121. وقال السيد الكلبيكاني بعد استعراض بعض الأدلة والمناقشة فيها: «والحاصل أنه لا دليل لنا تطمئن إليه النفس في الحكم بوجوب التعزير في كل معصية بل ولا في خصوص الكبائر منها». انظر: **الدر المنضود في أحكام الحدود**، ج2، ص297. ومن الموارد المنصوصة ما ورد في الحديث عن حماد، عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «في رجل ولّته امرأة أمرها إما ذات قرابة أو جارة له لا يعلم دخيلة أمرها، فوجدها قد دلست عيباً هو بها، قال: يؤخذ المهر منها ولا يكون على الذي زوجها شيء، وقال: في امرأة ولت أمرها رجلاً فقالت: زوجني فلاناً، قال: لا زوجتك حتى تشهدي بأن أمرك بيدي، فأشهدت له، فقال: عند التزويج للذي يخطبها يا فلان عليك كذا وكذا؟ قال: نعم، فقال هو للقوم: اشهدوا إنّ ذلك لها عندي وقد زوجتها من نفسي، فقالت المرأة: ما كنت أتزوجك ولا كرامة ولا أمري إلا بيدي وما وليتك أمري إلا حياءً من الكلام، قال: تنزع منه ويوجع رأسه». انظر: **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص87.

فإنّ الذي ألزم بضرورة ووجوب إطاعة الحاكم الشرعي في مقرراته التدبيرية هو الله تعالى، فمخالفته هي في المآل مخالفة لأمر المولى عزّ وجلّ، ومخالفة الله تعالى تستوجب المساءلة في يوم الحساب.

سادساً: خصائص الحكم التدبيري/ بين الظرفية والدائميّة

وهذه النقطة تطلّ بنا على خصائص الحكم التدبيري، لنسأل هل الحكم التدبيري ظرفي ومؤقت أم إنه دائمي؟ وهل يحتاج إلى إمضاء الحاكم الجديد أم إنّه يبقى ساريَ المفعول إلى حين إسقاطه من قبله؟ وما هي علاقته بالحكم التشريعي؟

1. الأحكام التدبيريّة بين الظرفيّة والدائميّة

هل الحكم التدبيري ظرفي مرحلي أم إنه دائمي؟ أم إنّ منه ما هو ظرفي ومنه ما هو دائمي؟ وما هو الأصل في ذلك؟

أ - الأقوال في المسألة

يلاحظ وجود ثلاثة أقوال في المسألة:

القول الأول: وهو الذي يظهر من الإمام الخميني (رحمه الله)، وخلاصته أنّ الأحكام السلطانية الصادرة عن النبي (ص) أو الإمام عليه السلام تتسم بالدوام، قال (رحمه الله) تعليقاً على الحديث الوارد في الحكرة والذي أمر فيه النبي (ص) شخصاً بإخراج الطعام وعدم حبسه: «والظاهر أنّ أمره بالإخراج والنهي عن الحبس حكمٌ إلهيٌّ شرعي لا مولوي سلطاني... بل لو كان حكماً سلطانياً منه (ص) فهو نافذ على الأمة إلى الأبد، وليست أحكامه كأحكام سائر السلاطين، بل أحكام سائر الأئمة عليهم السلام أيضاً كذلك»[1]. نعم الأحكام التدبيرية الصادرة عن الحاكم غير المعصوم هي أحكام ظرفيّة ومؤقتة كما يصرّح بذلك المحقق النائيني، حيث يؤكّد على أن «الوظائف المتعلقة بتنظيم شؤون البلاد والمحافظة عليه، وتدبير أمور وشؤون الشعب في حال لم تكن منصوصة فهي منوطة برأي الولاة، وتكون متغيرة بتغير الصالح والمقتضيات وواقعة في معرض النسخ والتغيير وليست مبنية على أساس أن تكون أبدية دائمية»[2].

القول الثاني: وهو للشيخ المنتظري حيث يذهب إلى أنّ الحكم السلطاني منه ما يكون ظرفياً ومنه ما يكون دائمياً، يقول (رحمه الله): «إنّ الأحكام السلطانيّة الصادرة

---

(1) **البيع**، ج3، ص603. وقال أيضاً في محل آخر: «إنّ أحكامه (ص) السلطانيّة، نافذة في الأُمّة إلى الأبد». المصدر نفسه، ج5، ص608.

(2) **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة**، ص189.

عنه (ص) والأئمة عليهم السلام على قسمين: بعضها أحكام خاصة موسمية، وبعضها أحكام سلطانية مستمرة، نظير ما احتملناه من قول النبي (ص): «لا ضرر ولا ضرار» من كونه حكماً سلطانياً له (ص)، ونظير وضع رسول اللّه (ص) الزكاة في تسعة وعفوه عما سواها على ما في بعض الأخبار [و] أفتى به المشهور»[1].

القول الثالث: وهو الذي يظهر من الشهيد الصدر وهو «أنّ نوعية التشريعات التي ملأ بها النبي (ص) منطقة الفراغ من المذهب[2] بوصفه وليَّ الأمر ليست أحكاماً دائميّة بطبيعتها، لأنها لم تصدر عن النبي (ص) بوصفه مبلغاً للأحكام العامة الثابتة، بل باعتباره حاكماً وولياً للمسلمين»[3].

ولعل السيد الطباطبائي من أنصار هذا الرأي، فهو يرى أن الأحكام الصادرة عن ولي الأمر هي أحكام متغيرة، ويعتقد (رحمه الله) أنه « لطالما كانت الحياة الاجتماعية في تحوّل مستمر يقطع المجتمع الإنساني أشواطها نحو التكامل، لذا فإنّ هذه الأحكام المتغيرة تتغير تدريجاً وتزول لتفسح المجال لما هو أحسن منها»[4].

ب - دراسة الأقوال

ونقول تعليقاً على هذه الأقوال:

أولاً: أمّا القول الأول، فلا نوافق عليه، وذلك:

أ ـ أنّ العديد من الأوامر التدبيريّة الصادرة عنه (ص) كانت أحكاماً ظرفيّة، كما سيأتي في مسألة النهي عن أكل لحوم الحمر الأهليّة، وكذا في مسألة الهرولة في الطواف، وكذا في نهيه (ص) عن منع فضل الماء... إنّ الإمام الصادق عليه السلام في هذه الموارد المنصوصة قد أشار إلى ظرفيّة الحكم الصادر عن رسول الله (ص) بتغيّر الظروف واختلاف الأحوال، فهذه الروايات بنفسها تمثّل خير شاهد على محدودية حكمه (ص) السلطاني بحدود بقاء ظروف جعله. أجل، هذه تدل على الأمر في الجملة لا بالجملة، فهي تصلح لردّ القول الأول، دون إثبات القول الثالث.

ب ـ إنّ الحكم السلطاني بطبيعته لا يقتضي التأبيد، وإنّما هو منوط بالمصلحة التي اقتضت

---

(1) **دراسات في ولاية الفقيه**، ج3، ص307، وج3، ص14.

(2) يقصد المذهب الاقتصادي، وطبيعي أن لا خصوصية للمذهب الاقتصادي في ذلك.

(3) **اقتصادنا**، ص444.

(4) **مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي**، ص168.

إصداره، وهذه المصلحة قد تكون مؤقتة وتتغيّر بتغيّر الظروف وتبدل الزمان والمكان، وقد تكون مستمرة، فيستمر باستمرارها.

ثانياً: إنّ ما ذكرناه للتو قد يكون شاهداً على صحة القول الثاني، وهو أن الأحكام السلطانية منها ما هو مؤقت ومنها ما هو دائمي، بيد أننا بالرغم من ذلك نستطيع ترجيح القول الثالث القائل إنّ الحكم التدبيري باعتبار أنّه لا يصدر عن النبي (ص) من موقع كونه مبلغاً للأحكام العامة الثابتة، بل من موقع كونه حاكماً وولياً للمسلمين، فيكون حكماً ظرفياً مرحلياً، ويراعي في تغيّره تغيّر المصلحة، والوجه في ذلك أنّ تأبيد الحكم السلطاني وإن لم يكن مستحيلاً، إلا أنّ الحكم السلطاني لو كان مؤبداً فهذا يعني أنّ مصلحة جعله هي مصلحة دائميّة، والمصلحة التي تكون كذلك تقتضي جعل حكم تشريعي مولوي، إذ يبعد خلو صفحة التشريع عن حكم كلي كهذا، وعليه، فلا نفهم أن تكون الأحكام السلطانيّة متسمة بالدوام. والقرينة المذكورة تعني أنّ ما دلّ على دوام الحكم واستمراره ناظر إلى الأحكام التشريعيّة، وأمّا الأحكام السلطانية والتدبيرية فلا يشملها ما دلّ على أنّ «**حلال محمد حلال إلى يوم القيامة..**»[1]، وفي الحد الأدنى هو قاصر عن النظر إليها.

ولو جارينا التصنيف المذكور، أعني انقسام الأحكام التدبيرية إلى ما هو مؤقت وما هو دائمي، فيكون مردّ الفارق بينهما إلى اختلاف ملاك الجعل في الحكم التدبيري، فإن كانت مصلحة جعله باقية ومستمرة فمن الطبيعي أن يستمر ذلك الحكم، وأمّا إن لم تكن كذلك فتنتهي فاعلية الحكم ومحركيته بانتهائها.

2. استمرار الحكم السلطاني إلى حين إسقاطه ممن له ذلك

ثمّ إنّه وفي ضوء ما تقدم من أنّ الحكم السلطاني أكان صادراً عن النبي (ص) أو الإمام عليه السلام، أو الحاكم الشرعي ليس دائمياً، بل هو ظرفي ومؤقت بطبيعته، فإنّ من يقرر انتهاء صلاحيته هو الحاكم الشرعي نفسه، فهو من يمتلك حق إصداره وتحديد مدته وإعلان انتهاء فعاليته، فيمكن للحاكم نفسه أو للحاكم اللاحق تغييره واستبداله بما يراه صلاحاً، ولكن السؤال: أنه في حال موت الحاكم الشرعي، فهل يحتاج بقاء الحكم السلطاني الصادر عنه إلى إمضاء من الإمام اللاحق أو أنّه يستمر ما لم يسقطه؟

وقبل الإجابة على السؤال نقول: إنّ محلّ الكلام هو في الحكم التدبيري الصائب[2]

---

(1) **الكافي**، ج1 ص58.

(2) ولو صدر من حكومة غير شرعية، كقوانين السير وتنظيم البناء وغير ذلك.

أو الصادر عن أهله وكان في محله، وأما إذا كان الحكم جائراً أو خاطئاً فسقوطه حينئذٍ لا يحتاج إلى إسقاط الحاكم الجديد، لأنه ساقط من أصله ولا شرعيّة له. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ الحكم التدبيري إذا كان مؤقتاً أو منصباً على موضوع معين فإنه ينتهي بانتهاء أمدِه، فلا حاجة لتدخل الإمام أو الحاكم الجديد مع كون الحكم التدبيري السابق مؤقتاً وقد انتهى أمده.

ثمّ إنّ الذي ينطلق به الحاكم في إمضاء الحكم الصادر عن سلفه أو تجميده وإلغائه هو المصلحة العامة، والحاكم نفسه دون سواه هو الذي يقرر انتهاء المصلحة، وإذا كان غير معصوم فإنه لا يصحّ له الاستبداد بالرأي، بل عليه أن يستعين بالخبراء، ويعتمد على آراء المجالس الاستشارية وذوي الاختصاص.

بالعودة إلى السؤال المطروح حول الحاجة إلى إمضاء الحاكم الجديد للأحكام التدبيرية الصادرة عن الحاكم السابق، نقول:

ربما يقال: إنّه ثمّة حاجة إلى إمضاء الحاكم الجديد، لأنّه بموت الحاكم لا يبقى لأحكامه السلطانيّة فاعليّة، بل يسقط وجوب إطاعتها، فموته أسقط وجوب إطاعته، وأسقط فاعلية حكمه، إلا إذا أمضاه الحاكم الجديد، كما في مسألة إحياء الأرض، وقد نقل الشهيد الأول عن أكثر الأصحاب بأنه لا يجوز لأحد الإحياء إلا بإذن الإمام[1]، لأنّ قول النبي (ص): «**من أحيا أرضاً ميتة فهي له**» هو سلطاني أو تصرف بالإمامة على حد تعبيره. وهذا ما يدل عليه قول القرافي: «وكل ما تصرّف فيه (ص) بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام اقتداء به (ص)، ولأنّ سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك»[2].

ولكنّنا نقول: إنّ الأرجح والأقرب في المقام، أنّ الحكم التدبيري الصادر من أهله ما دام موضوعه قائماً ولم يكن مقيداً بفترة زمنية معينة فهو يستمر ويبقى ما لم يسقطه الحاكم الفعلي، والوجه في رجحان ذلك وقربه:

أولاً: إنّ ذلك ممّا يدلّ عليه الارتكاز العقلائي، فالعقلاء ينظرون إلى السلطة باعتبارها استمراراً، والقوانين التي تصدرها الحكومات تبقى في نظرهم سارية المفعول ونافذة، ومنشأ هذا الارتكاز العقلائي بل السيرة العقلائية هو الحؤول دون حصول فراغ قانوني أو إيجاد إرباك في المجتمع وفي علاقة الناس مع السلطة، لأنه لو احتاج نفوذ الأحكام السلطانية

(1) **القواعد والفوائد**، ج1، ص215، وراجع **تمهيد القواعد** للشهيد الثاني، ص241.

(2) **الفروق**، ج1، ص205 ـ 206.

التدبيرية الصادرة والمعمول بها إلى إمضاء الحاكم الجديد، لأوجد ذلك إرباكاً كبيراً، ولأوقع الناس في الحرج الشديد. وأمثال هذا الارتكاز العقلائي المتصل بنظم حياة المجتمع هو من الارتكازات التي يطمئن بإمضاء الشارع لها.

باختصار: إنّه لا حاجة ولا ضرورة في نظر العقلاء إلى إذن الإمام أو الحاكم الجديد إلّا إذا كان الحكم التدبيري السابق مؤقتاً وقد انتهى أمده، أما إذا لم يكن مؤقتاً فانتهاء فاعليته لمجرد موت الحاكم السابق ليس عقلائياً، وما جرت عليه سيرة العقلاء في سن القوانين، أنّ القانون يبقى ساري المفعول ومستمراً إلى أن يصدر تشريع جديد بنسخه أو تعديله، أو تغييره ممن يملك ذلك.

ثانياً: لا يخفى أنّه قد صدرت الكثير من الأحكام التدبيرية عن النبي (ص) وعن أمير المؤمنين عليه السلام وعن سائر الأئمة عليهم السلام كما سيأتي بعون الله، فلو احتاج نفوذ تلك الأحكام إلى إمضاء الحاكم الجديد، لكان لازم ذلك:

أ ـ أن كل الذين قد شملتهم الأحكام السلطانية السابقة يفترض بهم ـ عملاً بهذا الأمر ـ أن يتوقفوا عن العمل بموجبها حتى يحرزوا إمضاء الإمام الجديد، فمن صدر لهم إذن سلطاني بإحياء الأرض مثلاً يفترض بهم ترك العمل بها فور موت السلطان إلى أن يصدر إمضاء من الحاكم الشرعي الجديد، وهذا مما لم يعهد وقوعه، ولو حصل لنقل إلينا في الأخبار والتواريخ، مع أننا لا نجد فيها شيئاً من ذلك، فلو كان لبان.

ب ـ وكان اللازم ـ أيضاً ـ على الإمام الجديد نفسه وفور تسلّمه زمام السلطة أن يصدر تعميماً بإمضاء أو إلغاء ما صدر عن سابقه، وهذا ما لم يُعهد أيضاً، أجل، ما كان يحصل هو صدور حكم بعزل والٍ معين، أو تعديل قانون أو تغيير بعض القوانين التدبيريّة، إمّا لتغيّر موجباتها وانتفاء المصلحة الداعية إلى إصدارها، أو لارتفاع موضوعها. وحتى عندما يعزل والٍ معين، كان يُعهد إليه بإكمال مهمة تصريف الأعمال المناطة به إلى أن يأتي الوالي الجديد لاستلام المهام بدلاً عنه[1].

ثالثاً: إنّ هذا ـ أيضاً ـ مما يقتضيه أصل الاستصحاب، فإنّ الحكم الولايتي إذا

(1) على سبيل المثال نجد في بعض الأخبار أنّ علياً عليه السلام أصدر حكماً بعزل والٍ معين، ولكنّه ضَمَّنَ قرار العزل فقرة أخيرة تقول: «إذا قرأت كتابي فاحتفظ بما في يديك من عملنا حتى يقدم عليك من يقبضه منك والسلام». انظر: **بلاغات النساء**، ص31، و**تاريخ مدينة دمشق**، ج69، ص225، و**الفتوح** لابن الأعثم، ج3، ص60، و**التذكرة الحمدونية** لابن حمدون، ج2، ص20.

فرضنا أنّه صدر من أهله وفي محله فهو حجة وواجب الإطاعة دون شك، فإذا شككنا بسقوطه عن الحجيّة وانتفاء فاعليته بمرور الأيام أو تغيّر الحكام، فإنّ مقتضى الاستصحاب هو بقاؤه على الحجية.

ومن الطبيعي أنّ الحكم في هذه الحالات هو للإمام المتأخر، فهو الذي يلغي الحكم السابق، وهذا ما دلت عليه الأخبار الواردة بعنوان الأخذ بقول الإمام الحي أو بقول الأحدث[1].

وما ذكرناه حول استمرارية الحكم التدبيري إلى حين صدور قرار بتجميده واستبداله بتدبير آخر لا ينافي ما تقدّم من أنّه حكم ظرفي وليس دائمياً، والوجه في عدم المنافاة أن الظرفيّة التي نتكلم عنها تعني أنَّ طبيعة الحكم لا تحتم أو لا تقبل الاستمرار والبقاء إلى يوم القيامة، ولكنها لا تعني انتهاء فاعلية الحكم من تلقاء نفسه، بل إنه ـ ما لم يكن محدداً بزمن معين ومضبوط ـ يحتاج إلى إصدار حكم من الحاكم الجديد يعلن انتهاء فاعليته، هذا وعليك أن لا تتوهم أنَّ رأي الإمام الخميني حول استمرار الحكم السلطاني يمكن حمله على هذا التفسير، فهذا ما لا يساعد عليه ظاهر كلامه، لأنه يصرّح بأنه مستمر إلى الأبد، نعم ثمّة كلام آخر له سوف يأتي لاحقاً، وفحواه أن الشريعة نفسها أعطت الحاكم صلاحية تجميد أحكامها في بعض الحالات.

سابعاً: نطاق الحكم التدبيري / صلاحيات الحاكم

قد عرفنا أنّ الحكم التدبيري هو الحكم الصادر عن النبي (ص) لا بصفته مبلغاً لشرع الله تعالى، بل بصفته حاكماً وقائداً يدير أمور البلاد ويسوس العباد، ومن الضروري في هذه الوقفة أنْ نتعرّف على نطاق الحكم التدبيري وحدوده.

وهذا ما نوضحه في هذا المحور من خلال النقاط التالية:

1. وظائف الحاكم الشرعي

في النقطة الأولى نتطرق إلى أهم الوظائف التي أناطتها الشريعة الإسلامية بالحاكم الشرعي، وذلك من خلال العناوين التالية:

أ - مع الفقهاء في وظائف الحاكم

يظهر من بعض الفقهاء أنّ دائرة الحكم التدبيري هي: «موارد الضرورة وتزاحم

(1) انظر الملحق رقم (1) في آخر الكتاب.

الأحكام والتي يدور بقاؤها مدار الضرورة التي أوجبتها... فهذه الأحكام بطبيعتها تقتضي التغير»[1].

وقال في محل آخر: «إنّ الأحكام السلطانية التي تصدر عن صاحبها يجب أن تكون لتنفيذ الأحكام الشرعية، ولترجيح بعضها على البعض في موارد تزاحم الأحكام والحقوق، فلا ترفع اليد بهذه الأحكام عن الحكم الشرعي بتاتاً، وإنّما ترفع بها اليد عن الحكم المهم للأخذ بالأهم حسب تشخيص الحاكم بلزوم ترك حقٍّ أو جهة لحفظ حقٍّ أو جهة أهم»[2].

وذكر فقيه آخر: أنّ ما ثبت للفقهاء هو أمران:

«**الأوّل**: الجهد والاجتهاد في كشف هذه الأحكام عن أدلتها.

الثّاني: تطبيقها على مصاديقها وتنفيذها بما هو حقّها، والأول هو الإفتاء، والثّاني هو الولاية والحكومة»[3].

أقول: المستفاد من هذه الكلمات أنّ للفقيه عدة صلاحيات، أما صلاحية استنباط الحكم الشرعي من مصادره الأصلية، وكذلك صلاحية القضاء، فهما ثابتتان للفقهاء دون شك ولكنهما خارجتان عن محل البحث في الحكم التدبيري، فتبقى الصلاحيات التالية:

أولاً: الحكم المجعول في موارد الضرورة، كما ذكر.

ولكننا نتحفظ على ذلك، فالحكم المجعول في موارد الضرورة قد يكون حكماً تشريعياً وليس تدبيرياً، فحرمة أكل الميتة، حكم شرعي، وهو يرتفع في المخمصة فيكون الأكل حلالاً، والحلية في هذه الحالة ليست حكماً تدبيرياً بل هي حكم شرعي ثابت بنص الكتاب وهو قائم ما دام موضوعه ثابتاً ومتحققاً.

ثانياً: صلاحيّة ترجيح أحد الحكمين على الآخر في موارد التزاحم.

وهذا يصحّ في خصوص موارد التزاحم الاجتماعي، وستأتي الإشارة إليها.

ثالثاً: دوره في تنفيذ الأحكام الشرعية وتطبيقها، ومنع تجاوزها.

وهذا أيضاً أمر لا شك فيه، فإنّ ولاية الحاكم الشرعي وأياً تكن سعتها فهي لا تمنحه سلطة على تغيير الأحكام الإلزامية الثابتة في الشريعة من الواجبات والمحرمات، فليس من

---

(1) **الأحكام الشرعية ثابتة لا تتغير**، ص9، وانظر: **مجموعة الرسائل** للشيخ الصافي، ج1 ص175.

(2) **ضرورة وجود الحكومة أو ولاية الفقيه في عصر الغيبة**، ص10، وانظر: **مجموعة الرسائل**، ج1، ص346.

(3) **بحوث فقهية مهمة**، ص515.

حق الحاكم الشرعي تحليل الحرام أو تحريم الحلال، بل هو مسؤول عن تطبيق شرع الله لا هدمه وتغييره، نعم ثمة كلام عن سلطته على تجميد أحكام الشريعة كما سيأتي.

رابعاً: دوره وصلاحيته في أن يصدر الأوامر والمقررات الإجرائية التي تدعو إلى تطبيق القوانين الشرعيّة تحت طائلة المسؤولية.

ولكن ربما يقال: إنه لا يجب على الوليّ أن يصدر أحكاماً سلطانية تؤكد على امتثال الأحكام الشرعية، إذ لا دليل على الوجوب، وإنّما دوره هنا دور التطبيق والمراقبة فقط. إنّ الأحكام هي تشريعات إلهية يستنبطها الفقهاء من مصادرها ويتم إبلاغها للناس، وأمّا الحكومة فدورها هنا دور التنفيذ.

ولكن يمكن القول: إنّه ليس ثمّة مانع في أن يصدر الحاكم مقررات تلزم الناس بامتثال تلك الأحكام الشرعية التي استنبطها الفقيه، بحيث يعمل على تحويل الأحكام من مجرد فتاوى إلى قوانين يلزم بها الناس.

وكيفما كان، فما ذُكر ليس هو كلّ صلاحيات الحاكم الشرعي في مجال التدبير، على أنَّ بعضها خاص بالفقيه ولا يشمل المعصوم كوظيفة الاستنباط مثلاً، وهذا لا يعنينا في المقام، ولذا سوف نتطرّق إلى الوظائف التدبيرية التي تُناط بالإمام أو الحاكم ولو لم يكن معصوماً، وتوضيح الموقف من هذه الوظائف هو ما نتحدث عنه فيما يلي:

ب - المختار في وظائف الحاكم وصلاحياته

إننا نرجح أن صلاحيات ووظائف الحاكم الشرعي بصفته حاكماً لا بصفته مفتياً أو قاضياً هي على الشكل التالي:

الوظيفة الأولى: وهي سلطة سدّ حالات النقص الفردي التي يؤدي تركها إلى ضياع الأفراد أو الأموال، وهو ما يعرف بالأمور الحسبيّة التي يعلم بعدم رضا المشرِّع الحكيم بإبقائها بدون رعاية أو تركها بدون ولي، فالحاكم هنا يسدد ويرعى ويشرف من خلال أجهزة خاصة، ويدخل في ذلك الولاية على الأيتام والقُصَّر الذين لا ولي لهم، وكذلك الحال في إدارة شؤون الأوقاف الخاصة والعامة التي لا ولي لها ويخشى من تلفها وضياعها وأن تتناهبها الأيدي. وفي هذا الإطار تدخل ولايته على الممتنع وسلطته على منع التعنت أو التعسف في استخدام الحق، فللحاكم أن يردعه ولو بإلغاء ولايته ومالكيته، ومن هنا فإن بعض الفقهاء[1] يرى التوسعة في صلاحيات الحاكم الشرعي، وشمولها لسلطة إجراء الطلاق

---

(1) ومنهم على سبيل المثال الشيخ حسين الحلي، انظر: **بحوث فقهية**، ص185، 186.

جبراً على الزوج المتعنت والرافض إعطاء الزوجة حقوقها ومنها الحق الجنسي. واللافت أن بعض الأخبار عدّت ذلك وظيفة السلطان، فقد روى في قرب الإسناد قال: «وسأله صفوان ـ وأنا حاضر ـ عن الإيلاء؟ فقال: «إنما يوقف إذا قدمته إلى السلطان، فيوقفه السلطان أربعة أشهر، ثم يقول له: إما أن تطلّق وإمّا أن تمسك»[1].

الوظيفة الثانية: مهمة الإشراف على تنفيذ القوانين ومراقبة حسن تطبيق المقررات والتشريعات والسياسات الدفاعية والأمنية والاقتصادية والمالية والعمرانية والقضائية، وقد عرف عن الإمام علي عليه السلام أنه كان يشرف على عماله وولاته ويراقبهم ويتابع ما يبلغه عنهم، وقد يُرسل لهم الرسائل التنبيهيّة والإرشاديّة[2].

الوظيفة الثالثة: إنّ للحاكم وظيفة إجرائية[3] في نطاق تطبيق القوانين وأحكام القضاء وتنفيذ المقررات وإجراء الحدود وحفظ النظام العام، وهذه السلطة تتيح للحاكم الشرعي صلاحيّة حمل الناس على امتثال القانون تحت طائلة المسؤوليّة، فالسلطة بهذا المعنى هي الجهاز الإداري المكلف بتطبيق القوانين، سواء كانت قوانين تشريعية مولوية أو سلطانية تدبيرية، وهذه السلطة ثابتة للنبي (ص) والإمام عليه السلام دون شك، وهي ثابتة للحاكم الشرعي غير المعصوم أيضاً بناءً على القول بولاية الحاكم (بصرف النظر عن شخصية الحاكم ومواصفاته وآلية تعيين هذا الحاكم تنصيباً ونصاً عليه أو انتخابه من قبل الأمة) إمّا في دائرة واسعة جداً وهي ما يعبر عنها بالولاية العامة، أو في دائرة لا تصل إلى تلك السعة والشمولية، وهي ما يعبر عنه بالولاية في الأمور العامة، وذلك بحسب ما يؤمن الفقيه به ويراه من سلطةٍ تنفيذيّة منحها الشرع للحاكم، وهي في كلا الصورتيْن أوسع دائرة من سلطته في الأمور الحسبيّة التي مرّ ذكرها أولاً.

الوظيفة الرابعة: وهي وظيفة إجرائية أخرى للنبي (ص) وللإمام عليه السلام ومن ثمّ الحاكم العادل، وهي صلاحيّة وضع أو إقرار السياسات العامة للدولة في المجالات الدفاعية والأمنية

---

(1) **قرب الإسناد**، ص363.

(2) كما حصل في كتابه إلى عثمان بن حنيف، أو كتابه إلى المنذر بن الجارود، وقد اضطر عليه السلام إلى عزل بعضهم من منصبه واختيار بديل عنه، وكان يتردد على الأسواق ويراقب حركة التجارة، كما أوضحنا ذلك في كتاب الإسلام والبيئة، ص361 وما بعدها.

(3) ويظهر من بعض الفقهاء المعاصرين أنّ سلطة الولي تنحصر بهذه الوظيفة، يقول: «.. فليس للوالي حكم خاصّ في عرض الأحكام الإلهية يسمى الحكم الولائي، بل له أحكام إجرائية في طولها، ولا أظن أحداً يلتزم بغير ذلك، وليس له حقّ التشريع وجعل الأحكام الكلية ممّا لم يرد في الشرع، بل ليس للإمام المعصوم عليه السلام أيضاً ذلك»، **بحوث فقهية مهمة**، ص500.

والاقتصادية وغيرها، وإصدار أحكام تدبيريّة تنظيميّة مستجدة تقتضيها مصلحة العباد، وانتظام شؤون البلاد، فيصدر أحكاماً وقوانين ملزمة، كما في قوانين السير والبناء والتجارة والملاحة والصيد والتجنيد الإجباري، ويمكن أن نعتبر ذلك منطقة فراغ على الصعيد الإجرائي وليس «التشريعي»، ويناط أمر اتخاذ القرار والإجراء المناسب فيها بيد الحاكم، مستهدياً ـ في حال عدم وجود أحكام شرعية خاصة ـ مقاصد الشريعة ومراعياً المصلحة العامة، ونرجِّح أنَّ المحقق النائيني ناظر إلى هذه الوظيفة في قوله: «فوّض إلى الحاكم الإسلامي وضع ما يراه لازماً من المقررات، لمصلحة الجماعة وسدّ حاجاتها في إطار القوانين الإسلامية»[1]، وهذا ـ سواء أسميناه فراغاً تشريعياً أم لم نسمه ـ يعبر عن مرونة في التشريع الإسلامي بحيث ابتعد عن إقرار قوالب ثابتة في القضايا ذات الطابع الإجرائي المتحرك والمتغير، يقول المحقق النائيني بعد أن يقسم «الوظائف المتعلقة بتنظيم شؤون البلد وتدبير أمور وشؤون الشعب» إلى «وظائف عملية ثابتة في الشرع» وأخرى «لم ينصّ عليها الشرع» إن الصف الثاني من الوظائف أي التي لم ينصّ عليها الشرع: «يكون تابعاً لمصالح الزمان ومقتضياته ويختلف باختلاف الزمان والمكان، وهو موكول لنظر النائب الخاص للإمام عليه السلام، وكذا النواب العموميين (الفقهاء) أو من كان مأذوناً عمن له ولاية الإذن بإقامة الوظائف المذكورة»[2] وإذا أردنا ذكر نموذج لذلك مستلٍّ من الكتب الفقهيّة، فبالإمكان أن نذكر مثال الجهاد الابتدائي، فإنّه ـ على القول بشرعيته في عصر الغيبة ـ بيد الحاكم الشرعي، وكذا الحال في مستتبعات الجهاد من التعامل مع الأسرى، أو تحديد مقدار الجزية[3].

وهذه الوظائف المناطة بالحاكم ـ بالإضافة إلى ما سيأتي ـ تعطي الولاية أهميّة خاصة، ما يجعلنا ندرك مغزى ما جاء في الأخبار من أنّ الولاية هي أهم أركان الدين، ففي

(1) نقل هذا الكلام عن النائيني الشيخ السبحاني في كتابه «محاضرات في الإلهيات»، موعزاً في الهامش أنَّ مصادره هو كتاب تنبيه الأمة وتنزيه الملّة وبمراجعة هذا الكتاب لا نجد النص المذكور بحذافيره، أجل المضمون موجود، انظر: **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ص187، ولعلَّ ذلك من اختلاف الترجمة، لأن كتاب النائيني بالفارسية وقد ترجم إلى العربية.

(2) المصدر نفسه، ص187.

(3) يقول ابن البراج: «الذي ينبغي أخذه من الجزية، ليس له مقدار معين، بل ذلك إلى الإمام عليه السلام، يأخذ من كل واحد ممن يجب عليه أخذها منه، ويضعها عليه بحسب ما يراه، وهو مخيّر بين وضعها على رؤوسهم، أو على أرضيهم، إلا إنّهم متى وضعها على أرضيهم، لم يضعها على رؤوسهم. وقد روي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه: وضع على الأغنياء منهم ثمانية وأربعين درهماً، وعلى أوساطهم أربعة وعشرين درهماً، وعلى الفقراء منهم اثني عشر درهماً، وذلك منه عليه السلام بحسب ما يراه في وقته»، انظر: **المهذب** ج1 ص184.

صحيحة زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جعفر عليه السلام قَالَ: **بُنِيَ الإِسْلَامُ عَلَى خَمْسَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الصَّلَاةِ والزَّكَاةِ والْحَجِّ والصَّوْمِ والْوَلَايَةِ.** قَالَ زُرَارَةُ: فَقُلْتُ: وأَيُّ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ أَفْضَلُ؟ فَقَالَ: **الْوَلَايَةُ أَفْضَلُ، لأَنَّهَا مِفْتَاحُهُنَّ، والْوَالِي هُوَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِنَّ...**»[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الوظائف الأربع المذكورة ليست حكراً على المعصوم، بل ليس ثمة ما يمنع من الالتزام بإعطائها للحاكم، وقد قال بها كثيرون، كما سلف في ثنايا الكلمات. كما ويحسن التنبيه إلى أنه ليس بالضرورة أن يتصدى الحاكم بنفسه للقيام بها، وإنما من خلال أجهزة خاصة ومجالس شورية أو مؤسسات تعنى بذلك كما تقتضيه طبيعة الأمور وانتظامها.

وإنما الكلام الذي علينا أن نتوقف عنده هو إعطاء الحاكم صلاحية إصدار تدبيرات في إطار وضمن نطاق المساحة التي ملأتها الشريعة الإسلامية بالأحكام، أكانت إلزامية أو ترخيصية.

وهذا ما نخصص له النقطة الثانية التالية:

2. دور الحاكم في التصرف في الأحكام الشرعيّة

خلاصة التساؤل المطروح هنا: هل ينحصر دور الحاكم في أن يصدر حكماً تدبيرياً في الدائرة التي تقتضيها حركة السلطة ومقتضياتها فحسب؟ أو يمكنه إصدار حكم تدبيري حتى في الدائرة التي ملأتها الشريعة بأحكام تشريعية غير إلزامية، وهي ما تعرف بمنطقة الفراغ التشريعي؟ أو أنّ بإمكانه إصدار أحكام كذلك حتى في الدائرة التي أصدرت الشريعة فيها أحكاماً إلزامية؟

ثمّ إنّ الحديث عن دور الحاكم في إصدار أحكام تدبيريّة في نطاق الدائرة التي ملأتها الشريعة بالأحكام الشرعية أكانت ترخيصية أو إلزامية، تارة ينصب على صورة وجود تزاحم بين الأحكام، وأخرى على صورة عدم تزاحمها، ونبدأ بصورة التزاحم، ثم ننتقل إلى صورة عدم التزاحم لنبحث فيها تارة بلحاظ الأحكام الترخيصية وأخرى بلحاظ الأحكام الإلزامية، فالبحث في مقامين:

المقام الأول: دور الحاكم في دائرة التزاحم[2]

أمّا في دائرة الأحكام الإلزامية المتزاحمة، والتي مرّت الإشارة إليها في كلام بعض الفقهاء، فنقول في توضيحها: إنّ مورد التزاحم على نوعين:

---

(1) **الكافي**، ج2، ص18.

(2) من المعلوم في الأصول وجود بون شاسع بين التزاحم والتعارض، فالتعارض هو التنافي بين مدلولي =

النوع الأول: تزاحم الأحكام الأولية فيما بينها والناشئ عن عدم قدرة المكلف عن امتثالهما معاً، وهذا على صنفين:

الصنف الأول: موارد فردية: وللفرد فيها دور تشخيص التزاحم، وتقديم الأهم من المهم، كما في المصلي الذي يتزاحم وقت صلاته مع وجود غريق بجانبه على وشك الهلاك، فله أن يشخص وجود التزاحم بين إقامة الصلاة وإنقاذ الغريق، ويقرر من خلال اجتهاده أو تقليده أنّ إنقاذ الغريق أهم من إقامة الصلاة.

الصنف الثاني: موارد اجتماعية أو نظامية: وللفقيه الولي وحده تشخيص وقوع التزاحم، ودور تشخيص الأهم من المهم وتحديد الأولويات على ضوء ما يقدمه إليه أهل الخبرة والمتخصصون، ولا يترك الأمر في هذه الحالة لأفراد المجتمع، وإلا لعمّت الفوضى والاضطراب، ومن أمثلته المعروفة ما لو دار الأمر بين هدم مسجد بهدف شق طريق عام يحل مشاكل المارة من الناس ويمنع من الحوادث الدموية الكثيرة، أو إبقاء المسجد مع ما يترتب على ذلك من متاعب ومصاعب للناس، فالتزاحم يقع بين مفسدة هدم المسجد ومفسدة ضيق الطريق، وهنا يوازن الفقيه بين الأمرين ويأمر بما هو أصلح وأمره يكون نافذاً ومطاعاً، ويرى بعض أساتذتنا أن هذا هو محط نظر الإمام الخميني في قوله: «إنّ الحكم الولائي (الولايتي) يتقدم حتى على الأحكام الأوليّة»[1].

النوع الثاني: تزاحم[2] الأحكام الأولية مع الأحكام الثانوية، وهذا على صنفين أيضاً:

الصنف الأول: التزاحم الفردي، وهو ما لو تزاحم حكم أولي مع آخر ثانوي لكن

= الدليلين الكاشفين عن التضادّ بين الجعلين، كما في مثال: (صلِّ عند الضحى) و(لا تصلِّ عند الضحى)، فإنه لا يمكن صدور هذين الخطابين معاً عن المولى، ولذا تجري هنا قواعد باب التعارض، بإعمال المرجحات المنصوصة، ومنها الأخذ بما وافق الكتاب وطرح ما خالفه، إذا لم يتسنَّ العمل بالمرجحات يصل الأمر إلى تساقط الدليلين، وأما التزاحم فهو التنافي في مرحلة امتثال الحكمين المجعولين بمعنى أنه لا يمكن امتثالهما معاً كما في (صلِّ) و(أنقذ الغريق) مع تضيّق وقت كليهما بحيث لا يمكن أداء الصلاة في وقتها مع إنقاذ الغريق، فالتنافي هنا ليس بين الجعلين، بل هما صادران عن المولى ولكن المشكلة في ضيق قدرة المكلف عن امتثالهما معاً، وهنا تجري قواعد باب التزاحم، وعلى رأسها قاعدة تقديم الأهم على المهم.

(1) **المرجعية والقيادة** للسيد الحائري، ص165. ويبدو أنّ فتوى السيد الخميني (رحمه الله) بتجميد الحج وإيقافه عدة سنوات للحجاج الإيرانيين كان من هذا القبيل، فهو قد رأى أن مفسدة تعرض الجمهورية الإسلامية للإهانة وتعرض الحجيج أنفسهم للإذلال والمخاطر هي أهم من مفسدة ترك الحج.

(2) إنّ استخدام لفظ التزاحم هنا مبني على شيء من المسامحة.

أوكل أمر تشخيصه إلى المكلف، من قبيل التزاحم بين وجوب الصوم مثلاً وبين الضرر[1] أو الحرج، فهنا يكون المرجع في هذا التزاحم هو المكلف نفسه، لأن إثبات كون الصوم ضررياً عليه أم غير ضرري أو كون الوضوء حرجياً عليه أم غير حرجي إنما هو بيد المكلف نفسه، فهو أدرى بحالته وظروفه من غيره.

الصنف الثاني: التزاحم بين حكم أولي وحكم ثانوي عام يكون تشخيصه بيد الحاكم، كما لو فرض أن العمل المستحب أو المباح أصبح موجباً لهتك الدين أو المذهب فهنا يمنع من الإتيان بهذا العمل، والمرجع في تحديد الهتك ليس المكلف ولا الفقيه غير المطلع على أصداء العمل وتداعياته في الأوساط العالمية، وإنما المرجع في ذلك هو الحاكم الشرعي البصير والمطلع على أوضاع الزمان، فهو المخوّل بتشخيص المصلحة أو المفسدة العامة.

وبعد أن حكم العقل بأنه عند التزاحم بين الأهم والمهم يقدم الأهم على المهم، فإنّ الدليل على أنّ الذي يبتّ في الأمر ويحدد الأهم من المهم ويُلْزِمُ الأطراف بالأخذ بما يراه إنما هو الحاكم الشرعي دون سواه هو ما يلي:

أولاً: مطلقات ما دلّ على إطاعة ولي الأمر.

ثانياً: إنّ المسألة تتصل بالنظام العام، وهذا الجانب كما لا يمكن إهماله، فإنه لا يمكن إيكاله لعامة الناس، لأنّ ذلك يؤدي إلى الهرج والمرج.

ثالثاً: إنّ ذلك يُستفاد من سيرة النبي (ص) والأئمة عليهم السلام، كما في مسألة إسقاط الحدّ في حالة الحرب خشية أن يلتحق الشخص بالعدو ويرتد عن الإسلام، ففي معتبرة غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه عن علي عليهم السلام أنه قال: «**لا أقيم على رجل حدّاً بأرض العدو حتى يخرج منها مخافة أن تحمله الحميّة فيلحق بالعدو**»[2]. وهكذا ما فعله النبي (ص) من الأمر بقطع شجرة سمرة لما كان يلحق بقاؤها من ضرر على الأنصاري، فالمثالان هما من موارد التزاحم كما لا يخفى.

المقام الثاني: دوره في دائرة الأحكام الشرعيّة

لا يخفى أنّ الحاكم ـ على أهمية دوره والصلاحيات المناطة به ـ لم يُعط صلاحيّة

(1) الضرر ليس دائماً يكون شخصياً فقد يكون الضرر اجتماعياً كما في استعمال أصحاب السيارات لبعض أنواع المحروقات التي تخلق ضرراً عاماً، فهنا يكون الحاكم الذي يشخص الضرر وخطورته ويصدر أمراً في اجتناب استخدام هذه المحروقات.

(2) **تهذيب الأحكام**، ج10، ص40

تغيير أحكام الشريعة أو إلغائها رأساً، نعم، ثمة صلاحية أعطيت للنبي (ص) وهي نسخ الأحكام، وهذه الصلاحية أعطيت له (ص) لا بصفته حاكماً بل بصفته رسولاً، والرسول في الواقع إنّما يبيّن ويحدد المنسوخ من أحكام الشريعة، وهذا جزء من مهمة بيان الشريعة نفسها، وكذلك فإنّ للإمام عليه السلام ـ عند مدرسة أهل البيت عليهم السلام ـ أن يبين الناسخ من المنسوخ، استناداً إلى ما ورثه عن جده رسول الله (ص)، وأما فيما عدا النسخ فلا يحق لأي كان تغيير الأحكام الشرعية، لأنّ تغييرها هو من التقوّل على الله تعالى، وتغيير دينه، والابتداع فيه، وكل ذلك مما نهت عنه نصوص الشريعة، كما لا يخفى. وبناءً عليه فما يعقل الحديث عنه في هذه الدائرة هو وجود دورٍ ما للحاكم في نطاقين:

الأول: التصرف في الأحكام الترخيصية، بالإلزام بفعلها أو تركها.

الثاني: تجميد العمل بالأحكام الإلزامية لمصلحة معينة.

وهذا ما نتناوله من خلال البحثين التاليين:

البحث الأول: صلاحيات الحاكم بملء منطقة الفراغ التشريعي

وأما بالنظر إلى النطاق الأول، أعني دوره في إصدار أحكام تدبيرية في مجال الأحكام الترخيصية، فيمكننا القول بادئ ذي بدء:

إنّ إعطاء الحاكم الشرعي صلاحية الإلزام بالأحكام الترخيصية، وهي التي اصطلح عليها بمنطقة الفراغ التشريعي إذا ثبت بالدليل هو أوسع صلاحيةٍ تعطى للحاكم، إذ إنّ الأمر هنا لا يقتصر على موارد التزاحم، بل يكفي وجود حاجة اجتماعية أو مصلحة عامة للأمة تدفع نحو إصدار الحاكم أمراً بالإلزام في هذه الدائرة.

ولا يسعنا أن نمرّ مرور الكرام حول هذه القضيّة، بل لا بدّ أن نتوقف عندها ملياً لنحدد المراد بمنطقة الفراغ التشريعي، وهل يعقل أن يوجد في الإسلام فراغ تشريعي، بمعنى وجود موضوعات ليس فيها حكم صادر عن الله أو رسوله أو أئمة أهل البيت عليهم السلام؟! ثم من هو المؤهل لملء هذه المنطقة؟ وما هي حدود هذا الفراغ؟

أ ـ الفراغ أو العفو ليس نقصاً

إنّ المطلع على النظرية المشهورة عند علماء الشيعة الإمامية يدرك أنّ القول بوجود فراغ تشريعي، مخالف للكليّة المتبناة من قبل المخطِّئة[1]، بل هي من أصولهم: «إنّ لله في

(1) المخطِّئة، يقابلهم المصوّبة، وهما اتجاهان أصوليان معروفان يتمحوران حول إصابة المجتهد في اجتهاده أو خطئه، فالمخطِّئة ترى أنَّ ثمة حكماً شرعياً واقعياً يصيبه من يصيبه ويخطئه من يخطئه، =

كل واقعة حكماً يستوي فيه العالم والجاهل»، إلزامياً كان أو ترخيصياً فتندرج في ذلك الأحكام التكليفية الخمسة (الوجوب، الحرمة، الاستحباب، الكراهة، والإباحة)، وعليه فإن السؤال الذي يفرض نفسه: ما المقصود بالفراغ التشريعي؟

يجيب الشهيد الصدر بأنّ منطقة الفراغ «لا تدلّ على نقصٍ في الصورة التشريعية أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبّر عن استيعاب الصورة وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة، لأنّ الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وإنّما حددت للمنطقة أحكامها بمنح كل حادثة صفتها التشريعية الأصيلة، مع إعطاء وليّ الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية حسب الظروف، فإحياء الفرد للأرض مثلاً عملية مباحة تشريعياً بطبيعتها، ولولي الأمر حق المنع عن ممارستها لمقتضيات الظروف..»[1].

باختصار: إنّ المدعى هو أنّ من صلاحية الحاكم الشرعي في نطاق الأحكام الترخيصية (وهي دائرة المباحات بالمعنى الأعم)[2] إلزام الأمّة بفعل مباح أو تركه وفق ما يراه من مصلحة، كأنْ يصدر أمراً بمنع الصيد في أمكنة معينة أو أزمنة محددة ونحو ذلك مما هو مباح بالأصل.

وقد أطلق البعض[3] على منطقة الفراغ «منطقة العفو»، وذلك اقتباساً مما ورد في

= وأمّا المصوّبة فهي ترى أن رأي الفقيه مصيبٌ دائماً، إمّا لخلو الواقع من أي حكم في موارد الاجتهاد، وإما لتبدل الحكم الواقعي وتغيّره تبعاً لرأي الفقيه. وبحث ذلك موكول إلى محله.

(1) **اقتصادنا**، ص725.

(2) وتضم الإباحة بالمعنى الأخص، والاستحباب والكراهة ودخول المباحات بالمعنى الأخص في منطقة الفراغ، هو القدر المتيقن، وأما شمولها للاستحباب والكراهة فلم أجد تصريحاً للشهيد الصدر بذلك، لكنّ ظاهر كلامه قد يوحي بالشمول لذلك، حيث يلاحظ أنه عندما يستدل على صلاحيات الحاكم في ملء منطقة الفراغ، نجده يستثني منها الأحكام الإلزامية. يقول عن هذه المنطقة إنها تضم «كل فعل مباح تشريعاً بطبيعته، فأي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه... يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية، بالمنع عنه أو الأمر به. فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته، أصبح حراماً، وإذا أمر به، أصبح واجباً. وأما الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام، كالربا مثلاً، فليس من حق ولي الأمر، الأمر بها. كما أن الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كإنفاق الزوج على زوجته، لا يمكن لولي الأمر المنع عنه، لأنّ طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة...». **اقتصادنا**، ص689. كما أنّ بعض الأمثلة التي ذكرها لقيام النبي (ص) نفسه بملء منطقة الفراغ، يُلاحظ أنّ حكمها الأولي ليس هو الإباحة بالمعنى الأخص، بل هو الاستحباب، ومنها: مثال نهيه (ص) عن منع فضل الماء، فإنّ بذل الماء للآخرين مستحبٌ شرعاً. أو قل: إنّ منعه مكروه بالعنوان الأولي. **اقتصادنا**، ص690.

(3) وهو القرضاوي في **بينات الحل الإسلامي**، ص79.

حديث أبي الدرداء قال: قال رسول الله (ص): «ما أحلّ الله في كتابه فهو حلال، وما حرّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإنّ الله لم يكن لينسى شيئاً، ثم تلا: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾[1]»[2]. وهذا الاصطلاح ينأى بالمسألة عن التوهم المتقدم الذي يتراءى من مصطلح منطقة الفراغ.

لكننا نتحفظ على هذا المصطلح، لجهة أنَّ الحديث المذكور لو تمّ سنداً وأمكن الوثوق به فهو يشكّل دليلاً على وجود فراغ تشريعي حقيقي لم يملأه الشارع بأي حكم تحليلاً وتحريماً، بقرينة أنَّ العفو ورد في مقابل التحريم والتحليل، ولا نظر له إلى دائرة المباحات بالمعنى الأعمّ والتي هي مورد الكلام.

أجل، ثمّة احتمال آخر في الحديث، وهو أنْ يكون ناظراً إلى بيان أصالة الإباحة الظاهرية التي موردها الشك في التحليل والتحريم، فالعفو هو عند عدم ثبوت التحليل والتحريم.

وقد يمكن تسمية هذه المنطقة بمنطقة التوسعة، لأنَّ المكلف في سعة من العمل والترك في دائرة المباحات بالمعنى الأعمّ، على أن الهدف من جعل هذه المنطقة هو التوسعة على العباد، لكننا سوف تتماشى مع الشهيد الصدر وسائر الفقهاء الذين استخدموا مصطلح الفراغ التشريعي، ومقصودهم أنّ الإسلام لم يملأ كل الموضوعات والوقائع بأحكام إلزامية وجوبية أو تحريمية، بل ترك مساحة كبيرة خالية من أي حكم ملزم، وهي مساحة المباحات بالمعنى الأعم، وجعل لولي الأمر صلاحية ملئها وفقاً لمقتضيات الظروف وتشخيص المصالح والمفاسد.

ثمّ إنّ المساحة التي لم يملأها الشارع بالأحكام الإلزامية تارة يكون حكمها الأولي معلوماً وهو الإباحة مثلاً، وأخرى يكون حكمها غير معلوم ومشكوك، كما في بعض الأمور المستجدة، والتي تجري فيها أصالة البراءة والحليّة.

ما هو الدليل على وجود هذه المنطقة؟

والدليل على وجود هذه المنطقة هو ملاحظة أحكام الشريعة نفسها، فإنّ الملاحظ لذلك سيجد أنّ مساحة المباحات كبيرة جداً، بل هي تعدل الإلزاميات بأضعاف كثيرة، بينما الوجوب والتحريم هو استثناء، قال تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ

---

(1) سورة مريم، الآية 64.

(2) **مجمع الزوائد** للهيثمي، ج1، ص171. وقال الهيثمي: «رواه البزار والطبراني في الكبير وإسناده حسن ورجاله موثقون».

﴿إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦۚ﴾[1]، هذا بلحاظ الأطعمة، وفي غيرها فإنّ الأمر كذلك، ولعلّ غلبة المباحات الواقعيّة هي السبب في أنّ الشريعة جعلت الأصل في الأشياء هو الإباحة والحليّة في حال دار الأمر بين الوجوب أو الإباحة، أو بين الحرمة والإباحة، مما دلّ عليه قوله (ص): «**رفع عن أمتي ما لا يعلمون**»[2]، وقوله عليه السلام: «**كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي**»[3].

ب - ما الهدف من منطقة الفراغ؟

وأما الهدف من وجود منطقة الفراغ أو العفو كما يسميها البعض، أو التوسعة كما رجحنا تسميتها فيظهر في جانبين، فمن جهة أولى، يُعدُّ وجود منطقة فراغ دليلاً ومؤشراً على السعة والتيسير والرحمة التي يتميز بها التشريع الإسلامي، ويشهد لذلك ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**إنّ الله حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تكلفوها، رحمة من الله لكم فاقبلوها**»[4]. ومن جهة أخرى، فإنّ وجود منطقة فراغ بهذا المعنى مع إعطاء صلاحية للحاكم بملئها هو أمر في غاية الأهمية ويمثل عنصراً إيجابياً لصالح الشريعة، لأنه يؤشر على وجود مرونة في التشريع نفسه تسمح له بمواكبة التطورات والتعامل مع المتغيرات والعناوين الطارئة. وبعبارة أخرى: فإنّ ذلك يعكس العنصر المتحرك في الشريعة الذي يجعل لها قابلية مواكبة المتغيرات[5].

ج - من الذي يملأ منطقة الفراغ؟

مما لا ريب فيه أنّه في عصر تواجد المعصوم، فإنّ سلطة التشريع في منطقة الفراغ هي له، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ وَلَا تَكُن لِّلۡخَآئِنِينَ خَصِيمٗا﴾[6]، وأمّا في عصر الغيبة، فإنّ سلطة التشريع في منطقة الفراغ تكون

---

(1) سورة الأنعام، الآية 145.

(2) **التوحيد** للصدوق، ص353.

(3) **وسائل الشيعة**، ج27، ص173، الحديث 67 الباب 12 من أبواب صفات القاضي.

(4) **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص75، وعنه **وسائل الشيعة**، ج27، ص175، الباب 12، من أبواب صفات القاضي، الحديث 68، وهذا المعنى مروي عن رسول الله (ص) فقد روى في كنز العمال «عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله (ص): «إن الله أنزل كتاباً وافترض فرائض فلا تنقصوها، وحدّ حدوداً فلا تغيّروها، وحرّم محارم فلا تقربوها، وسكت عن أشياء لم يسكت نسياناً كانت رحمة من الله فاقبلوها...»»، **كنز العمال**، ج1، ص373، ورواه أيضاً عن أبي الدرداء عنه (ص)، المصدر نفسه، ج1، ص381.

(5) **اقتصادنا**، ص725.

(6) سورة النساء، الآية 105.

للفقيه البصير، فالفقيه هو الذي يحدد تغيّر الظروف والعناوين الموجبة لتغير الحكم، مع الاستعانة بالخبراء وأهل الاختصاص ليصدر حكمه عن رؤية واضحة.

ربما يقال: إنّه لا موضوعية للفقيه في إصدار الأحكام التدبيرية في منطقة الفراغ، فيمكن لجهاز السلطة العادلة بشكل عام استصدار أحكام في منطقة الفراغ وفقاً للمصلحة العامة، وتكون قوانينها ملزمة ولا يجوز التمرد عليها.

ولكنه يقال: إنّ الأحكام التدبيرية لا بدّ أن تصدر عن جهة تراعي المصلحة العامة من جهة، وتعي حدود الشريعة ومقاصدها من جهة أخرى، لأنه سيأتي أنّ الحكم التدبيري لا بدّ أن يستقي من تلك المقاصد الكلية، ولذا يكون رأي الفقيه أو إشرافه ضرورياً في مجال إصدار التدابير.

د - اختلاف الرأي في هذه الصلاحيّة

وقبل أن نتطرّق إلى بيان الدليل على إعطاء الشريعة صلاحيةً للحاكم في هذه الدائرة ليلزم الناس بما هو مباح في الأصل عليهم، نشير إلى أن المسألة وقعت محلّاً للخلاف على اتجاهين أساسيين:

الاتجاه الأول: إنّه لا يمكن الالتزام بأنّ للحاكم مثل هذه الصلاحية فهو ليس مخولاً أن يغيّر أحكام الشريعة ولو كانت أحكاماً ترخيصيّة، والله تعالى يحبّ أن يؤخذ برخصه كما يحب أن يؤخذ بعزائمه[1]. قال بعض الفقهاء المعاصرين «إذا لم تكن للأئمة عليهم السلام ولاية التشريع بعد اكتمال الشريعة من قبلهم، فكيف يمكن أن تكون الولاية التي يعطونها للفقهاء لها هذه السعة والصلاحية التي تتقدم على الأحكام الكليّة الإلهية أو تعطلها مع أنّها جعلت لأجلها!! وليست الحكومة بذاتها هدفاً للشريعة حتى تكون الولاية بهذا الشكل، بل الحكومة جعلت في التشريع الإسلامي لتحكم بالإسلام وأحكامه، لا باسم الإسلام فقط وإن عطّلت بعض أحكامه أو جلّها، فإن تفسير الولاية بالعناوين التي تؤهلها للحكم والحكومة بمعنى الدولة، سوف تتلاشى معها بشكل تدريجي الأحكام، وتضيع الفرائض بنسبة من الضياع، فتفقد تلك الأحكام قداستها وقيمتها، وتصبح القيمة لعنوان الدولة مهما كانت أحكامها ما دامت تحكم باسم الإسلام»[2]. ويقول: «وكذلك الحال في المباحات التي لم يجعل لها الشارع أحكاماً إلزامية تسهيلاً ومنّةً، فإنه لا يجوز التماس العناوين الملزمة لها، فإن الله

(1) **وسائل الشيعة**، ج1، ص108، الباب 25، من أبواب مقدمة العبادات، الحديث 1.

(2) الشيخ مفيد الفقيه، **ولاية الفقيه في مذهب أهل البيت** عليهم السلام، ص255 ـ 256.

تعالى رفع التسعة في حديث الرفع وإن كان في مواردها أحكام واقعية، تسهيلاً على العباد ومنَّةً منه عليهم، ورفع الحرج عن الواجبات إلا ما استثني مِنَّةً وتسهيلاً على العباد، وجعل المباحات لأنها مباحة بالأصل، إلا ما دلّ الدليل عليه. فلا يجوز أن نعاند الله تعالى أو نشاركه في حكمه، ونتدخل في شؤون خَلْق الله سبحانه إلا من خلال الأحكام الشرعية»[1].

ويظهر أيضاً من بعض كلمات السيد الطباطبائي أنّه يرفض إعطاء الحاكم الشرعي مثل هذه الصلاحية، يقول: «إنّ قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[2]، إنّما يجعل لأولي الأمر حق الطاعة في غير الأحكام، فهم ومن دونهم من الأمة سواء في أنه يجب عليهم التحفظ لأحكام الله ورسوله، بل هو عليهم أوجب، فالذي يجب فيه طاعة أولي الأمر إنما هو ما يأمرون به وينهون عنه فيما يرون صلاح الأمة فيه، من فعلٍ أو تركٍ مع حفظ حكم الله في الواقعة»[3].

الاتجاه الثاني، تبناه جمع من الفقهاء[4] حيث آمنوا بوجود هذه الصلاحيّة للحاكم في التشريع الإسلامي، وعلى رأسهم الشهيد الصدر، كما سلف في كلامه، وهكذا الإمام الخميني، فقد تبنى رأياً في صلاحيات الحاكم الإسلامي يعدّ من أوسع الآراء في المسألة، يقول (رحمه الله) مسلطاً الضوء على الفكرة المتقدمة:

«لو كانت صلاحيات الحكومة ضمن إطار الأحكام الإلهيّة الفرعية لوجب القول إنّه لا معنى للحكومة الإلهية والولاية المطلقة المفوّضة إلى نبي الإسلام (ص)، وأشير إلى نتائج ذلك حيث لا يمكن لأي أحد أن يلتزم بها، مثلاً إنّ فتح الطريق الذي يستلزم التصرف في المنازل أو حريمها لا يدخل ضمن إطار الأحكام الشرعية، وكذا الأمر بالنسبة لموضوع التجنيد والإرسال الإلزامي إلى جبهات القتال، ومنع دخول وخروج العملة الصعبة، ومنع دخول وخروج أية بضاعة، ومنع الاحتكار في غير موردين أو ثلاثة، والجمارك والضرائب، ومنع رفع الأسعار وفرض التسعيرة، ومنع توزيع المواد المخدرة ومنع الإدمان بأنواعه من المشروبات الكحولية وغيرها، وحمل السلاح مهما كان نوعه، والمئات من أمثال ذلك التي

---

(1) المصدر نفسه، ص263 ـ 264.

(2) سورة النساء، الآية 59.

(3) **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص94.

(4) ومنهم الشيخ التبريزي، يقول في إجابة على سؤال عن الفرق بين الفتوى والحكم: «الفتوى عبارة عن الحكم الكلي الفرعي المستنبط من أدلته، وأما الحكم الولائي فهو لمن كانت له الولاية على الأمر والنهي في الأمور المباحة». **صراط النجاة**، ج2، ص436. والظاهر من كلامه إرادة الإباحة بالمعنى الأخص.

تدخل ضمن صلاحيات الدولة، إنّ الحكومة هي شعبة من الولاية المطلقة لرسول الله (ص)، وتعدّ واحدة من الأحكام الإلهية للإسلام ومقدَّمة على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج، ويتمكن الحاكم من تخريب مسجد أو منزل يقع في وسط الشارع وتسليم ثمن البيت لصاحبه، ويتمكن الحاكم من تعطيل المساجد في حالات الضرورة وتخريب المسجد عندما يتحول إلى مسجد ضرار وتنعدم جميع السبل الأخرى لرفع ذلك، وتتمكن الحكومة أن تلغي من جانب واحد العقود والاتفاقيات الشرعية التي عقدتها مع الناس في حال مخالفتها لمصلحة البلاد والإسلام، ويمكنها منع أي موضوع عبادي أو غير عبادي ما دام أنّ تنفيذه يعارض المصلحة الإسلامية، وتتمكن الحكومة أن تمنع فريضة الحج التي هي من الفرائض الإلهية المهمة منعاً مؤقتاً ما دامت مصلحة الدولة الإسلامية»[1].

وهذا ما فعله الميرزا الشيرازي الكبير عندما أصدر فتوى تحريم استخدام التنباك الشهيرة، فإنه نهى عن شربه، وهي من أوضح الأمثلة لما أشار إليه الإمام الخميني من أنّ للحاكم إبطال العقود وفسخ المواثيق التي يراها مخالفة لمصلحة الأمة، ففي سنة 1312هـ، أعطى الشاه ناصر الدين القاجاري امتياز حصر التتن والتنباك لشركة إنكليزية، ولأنّ ذلك كان على خلاف مصالح الشعب الإيراني، فقد أصدر الميرزا الشيرازي حكماً بتحريم التدخين وجميع استعمالاته، وقد ترك هذا الحكم الولايتي أثراً بالغاً في نفوس الإيرانيين، حيث تركوا بمعظمهم التدخين[2].

هـ - الدليل على دور الحاكم في منطقة الفراغ

وإننا نرجّح كون هذه الصلاحيّة معطاة للحاكم الشرعي، بإصدار الأحكام التدبيرية الملائمة والتي تستهدف تحقيق المصلحة العامة، وبالإمكان إقامة الدليل على ذلك، ويمكن توضيحه من خلال المراحل الثلاث التالية:

المرحلة الأولى: في الإمكان

على الصعيد الثبوتي، علينا أن نرفع توهماً حول استحالة ذلك، بزعم لزوم التهافت والتناقض بين الأحكام، بسبب تنافيها وتضادها الملاكي، فإذا كان الشيء مباحاً فهذا يعني أن ملاكه لا اقتضائي، أو هو اقتضائي في أن يكون المكلف مطلق العنان، وعليه، فكيف

---

(1) **منهجية الثورة الإسلامية** مقتطفات من أفكار وآراء الإمام الخميني (رحمه الله)، ص169 ـ 170.

(2) يقول السيد محسن الأمين: و«كسرت كل نارجيلة وآلة تستعمل للتدخين، حتى نساء القصر كسرن النارجيلات، ولما طلب الشاه من خادمه إحضار نارجيلة له، فوجئ بأنّه لم يبق في القصر نارجيلة واحدة، لأنّ الخادمات كسرنها عملاً بحكم الميرزا الشيرازي». **أعيان الشيعة**، ج5، ص306 - 307.

يصدر في الموضوع عينه تحريم، مع أن التحريم ينطلق من وجود مفسدة في الفعل، وكيف يصدر إيجاب مع أن الوجوب ينطلق عن مصلحة ملزمة بالفعل؟!

والجواب على ذلك: إنّ متعلّق الاستحباب والكراهة فضلاً عن الإباحة لا يمانع في حدّ نفسه من الإلزام به في حال طروء عنوان يقتضي ذلك، وكما قال الشيخ الأنصاري: «إن دليل الاستحباب إنما يدل على كون الفعل لو خلي وطبعه خالياً عما يوجب لزوم أحد طرفيه، فلا ينافي ذلك طرو عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله أو تركه ـ كما إذا صار مقدمة لواجب، أو صادفه عنوان محرم ـ فإجابة المؤمن وإدخال السرور في قلبه ليس في نفسه شيء ملزم لفعله أو تركه، فإذا تحقق في ضمن الزنا فقد طرأ عليه عنوان ملزم لتركه، كما أنه إذا أمر به الوالد أو السيد طرأ عليه عنوان ملزم لفعله. والحاصل: أن جهات الأحكام الثلاثة ـ أعني الإباحة والاستحباب والكراهة ـ لا تزاحم جهة الوجوب أو الحرمة، فالحكم لهما مع اجتماع جهتيهما مع إحدى الجهات الثلاث»[1].

ويمكن تقريب الاستدلال بوجه آخر وهو أنه إذا كانت الإباحة ذات ملاك لا اقتضائي فلا تنافٍ بينها وبين الحكم التدبيري المنطلق من ملاك اقتضائي بالإلزام تركاً أو فعلاً، وهذا واضح، وأمّا إذا كانت الإباحة ذات ملاك اقتضائي فهي أيضاً لا تنافي الحكم التدبيري، لا من باب اختلاف نوع الحكم وأن أحدهما تشريعي والآخر تدبيري، فهذا المقدار لا يرفع التنافي روحاً وملاكاً ما دام أن متعلقهما واحد، وإنما الذي يرفع التنافي بينهما أن أحد الحكمين (وهو التشريعي) منصبٌّ على الموضوع بالعنوان الأولي، والآخر (وهو التدبيري) منصبٌّ على الموضوع نفسه بالعنوان الثانوي، والحكم المنصبّ على الموضوع بعنوانه الأولي هو حكم معلق على عدم تحقق أو انطباق عنوان ثانوي في المورد، فمع تحققه أو انطباقه ينتفي الحكم الأولي بانتفاء شرطه، ولا يعود ثمة مانع أمام الحكم الثانوي.

وخلاصة القول: أنّه ليس ثمّة محذور في أن تكون الشريعة قد أعطت الحاكم حقَّ نقض الأحكام الترخيصية مع تشخيصه وجود مصلحة ملزمة أو حاجة ملحة معينة تقتضي ذلك، فيكون حكمه متقدماً على الأحكام الأولية وناقضاً لها، بل لا مانع ثبوتاً من إعطائه صلاحيّة نقض الأحكام الإلزاميّة أيضاً، نظير حكومة قاعدتي «لا ضرر» و«لا حرج» على الأحكام الأوليّة، إلا أنّ الأمر يحتاج إلى دليل إثباتي. والقائل بصلاحيات الحاكم في منطقة الفراغ، يرى قيام الدليل في خصوص الأحكام الترخيصيّة ويقرّ ضمناً بعدم قيامه في دائرة الأحكام الإلزامية، بل يمكن إقامة الدليل على المنع من تغييرها في غير حالات التزاحم

(1) **المكاسب المحرمة**، ج1، ص309.

المتقدمة، والدليل هو النصوص التي تأمر باتباع الشريعة وتنص على أنّ الحاكم نفسه مأمور بتطبيق الشريعة، ولذا نجدُ أنّ الإمام الحسين عليه السلام يُعلن الثورة لأنّ الحكم الأموي قد تجاوز شرع الله فاتخذ مال الله دولاً وعباده خولاً. إنّ الحاكم الذي يغيّر أحكام الله تعالى يفقد شرعيته ما يبرر الوقوف في وجهه.

وعليه فمحل الكلام هو إعطائه صلاحية إصدار قرار تدبيري بالإلزام تركاً أو فعلاً في الأحكام الترخيصيّة، وقد اتضح أنّ المانع الثبوتي مفقود، أجل، لا بدَّ أن نذكر شرطاً لإعمال الولاية في دائرة المباحات بالمعنى الأعمّ، وهو أن لا يصل الأمر في إعمال الولاية إلى حدٍّ يشمل كافة المباحات أو معظمها، مما يؤدي إلى التضييق الشديد على نوع المكلفين، فإنه ذو مفسدة كبيرة لا يرضى الشارع بها، وقد يؤدي إلى تمرّد الناس على الشريعة وأحكامها وربما ارتداد البعض عن الدين.

المرحلة الثانية: في الدليل الإثباتي

ولكنْ ما الدليل الإثباتي على أنّ الشريعة أعطت الحاكم مثل هذه الصلاحيّة؟

والجواب: إنّ الدليل متوفر:

أولاً: فيما يتصل بالنبي (ص) أو الإمام عليه السلام، يمكن القول: إنَّ الدليل على أنّ له هذه الصلاحيّة واضح، وهو:

أ ـ كل ما دلّ على ولايته العامة على الناس، من قبيل قوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ﴾[1]، وما دلّ على لزوم إطاعته فيما يأمر به أو ينهى عنه قال تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[2].

وقد تقدم الاستدلال بالآيتين ودفع ما يمكن الإيراد به عليهما أو على الآية الثانية.

ب ـ إنّ السيرة العمليّة لرسول الله (ص) تدلل على ذلك، فقد ورد عنه أنّه أعمل هذه الولاية في العديد من الموارد، التي كانت في الأصل على الإباحة بالمعنى الأعم، وعلى سبيل المثال: فقد نهى (ص) عن تناول الحُمُر الأهلية نهياً ولايتياً، مع أنّ أكلها من حيث المبدأ حلال، ويدل عليه ما جاء في الخبر الصحيح عن مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وزُرَارَةَ عَنْ أَبِي جعفر عليه السلام أَنَّهُمَا سَأَلاه عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ؟ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّه (ص) عَنْهَا وعَنْ أَكْلِهَا يَوْمَ خَيْبَرَ، وإِنَّمَا نَهَى عَنْ أَكْلِهَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ،

(1) سورة الأحزاب، الآية 6.
(2) سورة النساء، الآية 59.

لأَنَّهَا كَانَتْ حَمُولَةَ النَّاسِ، وإِنَّمَا الْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ فِي الْقُرْآنِ[1]. ولا يبدو أنّ الحاجة إليها كانت قد وصلت إلى حدّ الضرورة القصوى التي تدخل الأمر في باب التزاحم، ولكن لا شك في وجود المصلحة في ذلك.

ومن أمثلة ذلك أيضاً ما ورد من إلزام الناس بحضور الجماعة. في الصحيح عن ابن سنان[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: إنّ أناساً كانوا على عهد رسول الله (ص) أبطؤوا عن الصلاة في المسجد، فقال رسول الله (ص): «ليوشك قوم يَدَعُون الصلاة في المسجد أن نأمر بحطب فيوضع على أبوابهم فتوقد عليهم نار فتحرق عليهم بيوتهم»[3]، وهذا التهديد ربما انطلق من خشية حقيقية في أنّ عزوفهم عن الصلاة خلف النبي (ص) كان يعبر عن حالة تمرد أو استهانة بالرسول (ص).

ومن الأمثلة أيضاً ما ورد من وضعِ أمير المؤمنين علي عليه السلام الزكاة على إناث الخيل، وسيأتي، مع أنّها في أصل الشرع غير واجبة... والأمثلة على صدور الحكم الولايتي من النبي (ص) وأمير المؤمنين عليه السلام في منطقة الفراغ كثيرة، وسيأتي استعراضها. وتنوّع الأمثلة وتعددها على إعمال الشخصية التدبيرية، لا يُثبت المبدأ فحسب، أعني مشروعية إصدار مقررات تدبيرية في دائرة المباحات، بل وينفي احتمال خصوصية المعصوم في إصدار هذه المقررات، إذ التأمل في الأمثلة المذكورة يكشف أن المصلحة العامة هي وراء إصدارها، وأنه لا خصوصية لكون مَنْ يصدرها هو المعصوم.

ثانياً: فيما يتصل بالحاكم الشرعي، فبناءً على ثبوت ولايته من حيث المبدأ (وهذا ثابت في بابه بصرف النظر عن صيغة الحكم) فإنّ مما يدل على صلاحيته في ملء منطقة الفراغ عدة وجوه، وهي:

الوجه الأول: كل ما دلّ على إطاعة ولي الأمر وولايته العامة أو ولايته في القضايا العامة، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾[4]، فإنّه بإطلاقه دلّ على لزوم إطاعته حتى لو كان الأمر صادراً عنه في نطاق المباحات بالمعنى الأعم، نعم لا إطلاق للآية للأحكام الإلزامية، وإخراج موارد المباحات من تحت عمومها يحتاج إلى

---

(1) **الكافي**، ج6، ص246، و**الاستبصار**، ج4، ص73، وعنهما **وسائل الشيعة**، ج24، ص118، الأطعمة المحرمة الحديث 1.

(2) هو عبد الله، بقرينة رواية النضر عنه.

(3) **تهذيب الأحكام**، ج3، ص25.

(4) سورة النساء، الآية 59.

دليل. وكلام العلامة الطباطبائي المتقدم عن أنّ الآية ناظرة إلى إطاعتهم في غير الأحكام، إنما يشير فيه إلى الأحكام الإلزامية كما يظهر من التأمل في كلامه. وقد تمسك الشهيد الصدر بالآية لما نحن فيه[1].

ولكن يمكن القول: إنّ إطلاق إطاعة وليّ الأمر بما يشمل دائرة المباحات بالمعنى الأعمّ لا يخلو من خفاء، إذ ربما يدعى انصرافها إلى ما كان من شؤون الولاة، والخطاب منزل على الفهم العرفي.

لا تقل: إنّ عدم شمولها لهذه الدائرة سوف يؤدي إلى تعطيل الولاية وإلغائها، فلا مفرّ من الالتزام بشمولها حتى لا يلغو الأمر بإطاعة ولي الأمر.

لأننا نقول: إنّ ثمة مساحة من القضايا تبقى داخلة فلا يلغو الأمر بإطاعة الولي، والمساحة هي ما يتصل في أمر الإدارة وتشكيل الدولة وقيادة الحرب والسلم وجباية الضرائب وإقامة الحدود وغيرها من صلاحيات الوالي. على أنّ رفع اللغوية لو توقف على شمول ولايته لدائرة الفراغ لاكتفي برفع اللغوية بالشمول للمباحات بالمعنى الأخص فما المبرر لشمولها لما هو أوسع، أعني المستحبات والمكروهات.

ولذا فالاستدلال بالآية لا يخلو من إشكال، اللهم إلا أن يقال: إن التصرف في هذه المنطقة هو من شؤون الولاة، وإطلاق الأمر بإطاعته بصفته وليّاً للأمر يعني أنّه يدخل في ولايته كل ما من شأن الولاة فعله.

الوجه الثاني: إنّ ثمّة مجموعة من الأخبار أجازت تصرف الحاكم في منطقة الفراغ بإصدار قرارات إلزاميّة، فإنّ هذه الأخبار قد أناطت الأمر بيد «السلطان» أو «الوالي»، مما هو واضح في عدم وجود خصوصية للمعصوم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ ثمّة مؤشرات

---

(1) قال (رحمه الله): «الدليل على إعطاء ولي الأمر صلاحيات كهذه، لملء منطقة الفراغ، هو النص القرآني الكريم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ وحدد منطقة الفراغ التي لها صلاحيات أولي الأمر، تضمّ في ضوء هذا النص الكريم كل فعل مباح تشريعاً بطبيعته فأي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه... يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية، بالمنع عنه أو الأمر به. فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته، أصبح حراماً، وإذا أمر به، أصبح واجباً. وأما الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام، كالربا مثلاً، فليس من حق ولي الأمر، الأمر بها. كما أن الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كإنفاق الزوج على زوجته، لا يمكن لولي الأمر المنع عنه، لأن طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة. فألوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكّل منطقة الفراغ». **اقتصادنا**، ص689 ـ 690.

تبعث على الوثوق بأنّ هذه الموارد هي من قبيل الأمثلة لمبدأ إعمال السلطة في نظائرها، وهذه بعض الأمثلة على ذلك:

المثال الأول: وما ورد في إلزام الناس بالحج وزيارة النبي (ص)، مع إيكال الأمر إلى الإمام، في صحيح الفضلاء عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «**لَوْ أَنَّ النَّاسَ تَرَكُوا الْحَجَّ لَكَانَ عَلَى الْوَالِي أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وعَلَى الْمُقَامِ عِنْدَه، ولَوْ تَرَكُوا زِيَارَةَ النَّبِيِّ (ص) لَكَانَ عَلَى الْوَالِي أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وعَلَى الْمُقَامِ عِنْدَه، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ أَمْوَالٌ أَنْفَقَ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ**»[1]. فإنّ زيارة النبي (ص) ليست واجبة، ومع ذلك فإن على «الوالي» طبقاً لهذا الحديث أن يلزم الناس بها، والحج أيضاً قد لا يكون واجباً، والرواية فرضت أنّهم لا يملكون مالاً، أي لا إستطاعة لديهم، ومع ذلك إذا فرض أنّ الناس تركته فللوالي إلزامهم به، حتى لا يخلو البيت أو يعطل، كما عبرّت بعض الأخبار الآتية لاحقاً.

المثال الثاني: ما ورد في كراهية تظليل المساجد، ففي صحيح الْحَلَبِيِّ قَالَ سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنِ الْمَسَاجِدِ الْمُظَلَّلَةِ أَيُكْرَه الصَّلَاةُ فِيهَا؟ قَالَ: «**نَعَمْ، ولَكِنْ لَا يَضُرُّكُمُ الْيَوْمَ ولَوْ قَدْ كَانَ الْعَدْلُ لَرَأَيْتُمْ كَيْفَ يُصْنَعُ فِي ذَلِكَ**»[2]. فقيام العدل إشارة إلى دولة العدل، وهي لا تختص بدولة المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف وإن كانت المصداق الأبرز لها، وتظليل المساجد ليس محرماً، بل غايته الكراهة كما سيأتي، فلو أنّ شخصاً بنى مسجداً وظلله فيجوز للقائم بالعدل بناءً على الخبر أن يزيل التظليل إذا رأى مصلحة في ذلك.

المثال الثالث: ما ورد في إلزام أهل مكة بالتشبه بالمحرمين، مع أنّ ذلك من المستحبات، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**لا ينبغي لأهل مكة أن يلبسوا القميص وأن يتشبهوا بالمحرمين شعثاً غبراً**. وقال: **ينبغي للسلطان أنْ يأخذهم بذلك**»[3]. والوجه في إلزامهم بذلك هو أنّ الإحرام كما قال العلامة الحلي هو «شعار المسلمين في ذلك الوقت والمكان»[4]، والتعبير بـ«لا ينبغي»، لا يراد به كراهة لبس القميص، وذلك بقرينة السياق، فإن قوله « ينبغي للسلطان أن يأخذهم»، لا ينسجم إلا مع كونه ملزماً بذلك.

ولا يبعد القول: إنّ ما تقدم وما يأتي من نصوص حول التصرفات التدبيرية الصادرة

(1) **الكافي**، ج4، ص272.

(2) **الكافي**، ج3، ص369، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج1، ص235، و**تهذيب الأحكام**، ج3، ص253.

(3) **تهذيب الأحكام**، ج5، ص447.

(4) قال العلامة في تذكرة الفقهاء: «ينبغي لأهل مكة أن يتشبهوا بالمحرمين في ترك لبس المخيط، لأنه شعار المسلمين في ذلك الوقت والمكان». **تذكرة الفقهاء**، ج8، ص446.

عن النبي (ص) أو الإمام عليه السلام قد صدرت عنه بصفته الولايتيّة، ولا خصوصية لعنصر النبوة أو العصمة في الأمر، فتصرفاته (ص) تعدّ هادية للحاكم الشرعي في حركة أحكامه التدبيرية.

أجل، إنّ غاية ما يقتضيه إلغاء الخصوصية عن هذه النماذج هو أنَّ للحاكم إصدار أمر إلزامي بما كان في أصل الشريعة مستحباً، أو إصدار منع تدبيري فيما كان في أصل الشريعة مكروهاً، ولكن لا يتسنى ـ بالاستناد إلى هذه الشواهد ـ أن يصدر منعاً عما هو مستحب، أو إلزاماً بما هو مكروه، وكذا في إصدار منع أو إلزام بما هو مباح بالمعنى الأخص.

الوجه الثالث: دليل النظام، فإنه لا يخفى أنّ الحاجة ماسة لإعطاء الحاكم الشرعي مثل هذه الصلاحية، وذلك تنظيماً لأمور البلاد وحرصاً على أخذ الأمور إلى الانتظام التام، والاستقرار الكامل، بما يخفف من كاهل الناس ويحقق لهم احتياجاتهم، ولو في غير الأمور الضرورية، ولا سيما في ظلّ تعقيدات الحياة المعاصرة، ومعلومٌ أنّ عدم إعطاء الحاكم صلاحيات على هذا الصعيد سيؤدي إلى انكماش وجمود في انتظام حياة الإنسان، أرأيت الحكم الأولي بجواز حمل الإنسان للسلاح، هل يمكن أن يبقى على إطلاقه، دون أن يضع له الحاكم ضوابط أو قيود تحدّ من آثاره السلبية على السلامة العامة، بل ربما منعه بشكل مطلق، وهكذا استهلاك الإنسان واستعماله لموارد الطبيعة كمياه الأنهار والآبار والينابيع فإنه مباح في الأصل، وهكذا استفادته من أشجار الغابات وحيازتها، فإنها مباحة بحسب الحكم الشرعي ولكن قد تطرأ عناوين جديدة تقتضي الحد من ذلك أو المنع منه، كما لو قامت بعض الشركات بجرّ مياه الأنهار لري بعض الأراضي التي استصلحتها، بما قد يؤدي إلى نضوب مياهها عن آلاف الناس الآخرين الذين يرتوون من هذا الماء ويستفيدون منه لزروعهم ومواشيهم، أو قامت هذه الشركات مستعينة بالوسائل التقنية الحديثة بقطع أشجار الغابات بما قد يؤدي إلى تصحّر الأراضي ويضرّ بالإنسان والحيوان والبيئة، ففي مثل هذه الموارد يفترض بالفقيه أن يتدخل لمنع حدوث ذلك بمقتضى ولايته، وأيضاً فإنّ الصيد مباح للإنسان في الأصل، لكن تطور الأسلحة ودخول عنصر حماية الثروة الحيوانية من الانقراض في البين قد يدفع باتجاه تنظيم عمل الصيد وتقييده وإلّا لأدّى ذلك إلى انقراض بعض الأجناس الحيوانية.

ولا يبعد أن يقال: إنّ أكثر تصرفات الحاكم في دائرة إقرار النظام العام، تصطدم مع حكم أولي يتصل ببعض أفراد المكلفين، فإذا لم يعط الحاكم صلاحية إلزام الناس في دائرة المباحات، بما يؤدي إلى الحد من بعض تصرفاتهم لما كان ثمة معنى للسلطة أساساً.

ولا أعتقد أنّ صلاحيّة الحاكم في تنفيذ الأحكام الشرعيّة الأوليّة وصلاحيته أيضاً في

نطاق دائرة التزاحم الاجتماعي تكفيان لتحقيق الانتظام العام الذي تتطلبه الحياة الإنسانية، إنّ تطور الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة وكثرة تعقيداتها وتشابك مشاكلها تحتم إعطاء الحاكم مثل هذه الصلاحية الواسعة، ومعلوم أن الشريعة لا تقدم حلولاً للحياة البدائية فحسب، وهي لم تنزل لحلّ مشكلات بيئة معينة مثلاً.

وهذا الدليل يجعل صلاحيات الحاكم دائرةً مدار تحقق ما فيه المصلحة العامة وحفظ النظام العام، اللهم إلا أن يقال: إن دليل النظام لا يعتمد على أدلة لفظيّة فهو من قبيل الأدلة اللبية فلا بد من القصر فيه على القدر المتيقن، وهو حالة حصول التزاحم بين الحقوق.

المرحلة الثالثة: أدلّة المنع ومناقشتها

ويبقى أنه قد تذكر بعض الوجوه للمنع من إعطاء الحاكم هذه الصلاحية، فلننظر في هذه الوجوه لنرى مدى تماميتها:

أولاً: جعل الحاكم شريكاً مع الله تعالى

إنّ لازم إعطاء الحاكم هذه الصلاحيات الواسعة صيرورته شريكاً لله تعالى في حكمه، فيحرِّم ما أحلّه الله ويوجب ما لم يوجبه.

ويلاحظ عليه: أنّه وفي ضوء ما تقدم من قيام الدليل على هذه الصلاحيّة للحاكم الشرعي فلا معنى للكلام عن مشاركة الله في حكمه ولا لمعاندة الله تعالى، لأنه بعد قيام الدليل كما فرضنا فيكون الله تعالى هو من أعطى الحاكم هذه الصلاحية فأين المعاندة أو المشاركة؟

ثانياً: لزوم تأسيس فقه جديد

إنّ إعطاءه الصلاحية المذكورة يؤدي إلى تأسيس فقه جديد، بل إنّ هذه النظرية سوف تؤدي ـ كما ذكر في كلام الشيخ مفيد الفقيه ـ إلى تلاشي الأحكام بشكل تدريجي، وضياع الفرائض بنسبة من الضياع، فتفقد تلك الأحكام قداستها وقيمتها. يقول العلامة الطبطبائي: «ولو جاز لولي الأمر أن يتصرف في الحكم التشريعي تكليفاً أو وضعاً بحسب ما يراه من صلاح الوقت لم يقمْ حكم على ساق، ولم يكن لاستمرار الشريعة إلى يوم القيامة معنى البتة»[1].

والجواب:

أ ـ إنّ هذا لا يؤدي إلى تلاشي الشريعة ولا تأسيس فقه جديد، لأنّ العناوين التي تدفع

---

(1) **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص95.

الحاكم لإصدار مقررات ملزمة في دائرة الفراغ، هي مما دعت إليه المصلحة، وهذه قد تكون ظرفيّة، وربما ترتفع مع الوقت، ومع ارتفاعها لا يبقى له مبرر.

ب ـ أنّ هذا التغيّر في الأحكام إذا كان مما دلّت عليه قواعد الشريعة فيكون مأذوناً به، وما المانع من أن تجعل الشريعة ذلك، كما جعلت قاعدتي «لا ضرر» و«لا حرج»، مع أنهما تؤديان إلى ارتفاع الأحكام عند تحقق موضوعهما، وكما أقرّت بارتفاع الأحكام عند طروء عناوين ثانوية كعناوين: الاضطرار أو الإكراه أو الهتك أو غير ذلك، ومع ذلك لم يلزم تلاشي الشريعة.

ثالثاً: المنافاة مع ثبات الشريعة

إنّ إعطاء الحاكم الشرعي هذه الصلاحيّة الواسعة في إصدار أحكام ملزمة في دائرة المباحات بالمعنى الأعم، يعني أنّ الحكم الشرعي لا يتسم بالثبات والديمومة، وبالإمكان تغييره، وهو ما أشار إليه الطباطبائي في كلامه الآنف: «... ولم يكن لاستمرار الشريعة إلى يوم القيامة معنى البتة»[1]. وهذا يتنافى مع ما هو معلوم من أنّ هذه الشريعة الإسلامية مستمرة ولا يمكن نسخها ولا تغييرها، ومرور الأزمنة لا يغيّر الأحكام الشرعية سواء الأحكام الأولية أو الثانوية، فكلها باقية ومستمرة إلى يوم القيامة، وهذا معنى خاتمية الشريعة الإسلامية، ففي الحديث الصحيح الذي رواه الكليني عن عَلِيِّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنِ الْحَلَالِ والْحَرَامِ فَقَالَ: حَلَالُ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وحَرَامُه حَرَامٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَكُونُ غَيْرُه ولَا يَجِيءُ غَيْرُه، وقَالَ قَالَ عَلِيٌّ عليه السلام: مَا أَحَدٌ ابْتَدَعَ بِدْعَةً إِلَّا تَرَكَ بِهَا سُنَّةً»[2].

والجواب: إنّه وبعد أن ثبت أن للحاكم تلك الصلاحية فهو يعني أنّ هذا التغيّر مأذون به من قبل الشريعة نفسها، وعليه، فالحكم الشرعي في المقام ثابت ولا يتغيّر، والحكم هو صلاحيّة الحاكم الشرعي في إصدار أحكام تدبيرية ومقررات إجرائية متغيرة، فهذا هو الحكم الثابت والذي ينطبق عليه قانون «**حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة...**»، وعندما نسحب أو ننزع هذه الصلاحيّة من النبي (ص) أو من الإمام المعصوم أو الحاكم الشرعي نكون آنذاك قد خالفنا قاعدة ثبات الشريعة الإسلامية، وعليه فمن يزعم أنّ الحكم التدبيري لا يتغير دائماً ويظل ثابتاً فهو المخالف لقاعدة «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة»، ألا ترى أن الشريعة أعطت الحاكم صلاحية تقدير التعزيرات، فلو قدّر النبي (ص) عقوبة تعزيرية

---

(1) **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص95.

(2) **الكافي**، ج1، ص58.

لشخص ثم قدّر الإمام عقوبة أخرى على الخطأ نفسه لكن في ظروف مختلفة فلا تنافي بين التقديرين، كذلك الحال في المقام، وبعبارة أخرى: إنّ الحكم الشرعي القاضي بإعطاء الحاكم صلاحية التدبير هو مشمول لقاعدة «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة»، فليس من إثنينية لتتحقق المنافاة.

رابعاً: منافاته لمصلحة التوسعة على العباد

إنّ الأحكام التي يصدرها الحاكم في منطقة الفراغ تؤدي إلى التضييق على العباد، وهو على خلاف حكمة التيسير التي تعدّ ميزة للشريعة الإسلاميّة. وبكلمة أخرى: إن المساحة الواسعة من المباحات التي جاء الحديث عنها في الأخبار بعبارة: «وسكت عن أشياء، لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تكلفوها، رحمة من الله لكم فاقبلوها»، سوف تتقلص وترتفع هذه الرحمة، ويتحول التيسير إلى تعسير.

وتعليقنا على ذلك: إنّ إصدار مقررات إلزامية في دائرة الفراغ كما ذكرنا سابقاً لا ينبغي أن يؤدي إلى حدّ التضييق على الناس وتقييد حرياتهم، وعلى الحاكم الشرعي أن يأخذ هذا الأمر بنظر الاعتبار عند إصدار أي تدبير، وأن يعلم أن المشرع ترك هذه المنطقة الكبيرة خالية من الإلزام بغرض التوسعة على الناس، ومعلوم أن الله تعالى يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن يؤخذ بعزائمه. فالتوسعة والتيسير على العباد مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية، ومن هنا يكون على الحاكم أن يوازن بين المصالح والمفاسد وأن يدرس الإيجابيات والسلبيات قبل إصدار المقررات التدبيرية.

وإنّ عدم الدقة في دراسة عناصر المسألة قد يؤدي إلى اتخاذ قرارات غير موفقة، وعلى سبيل المثال، فإنّ إنجاب الذرية، وإن كان مباحاً بالعنوان الأولي، بل قد يُقال إنه مستحب لقوله (ص): «تناكحوا تناسلوا فأنا مباهٍ بكم الأمم يوم القيامة»[1]، ولكن ربما تحولت هذه النعمة بسبب ظلم الإنسان وسوء تقديره إلى معضلة ومشكلة للدولة الإسلامية التي قد توازن بين عدد السكان المتزايد ومتطلباتهم الكثيرة التعليمية والصحية والخدماتية، وبين ثرواتها وإمكانياتها المتواضعة، فتجد أنّه لا بد من تنظيم النسل وتحديده حتى ترفع من مستوى الأمة، فلا تبقى متخلِّفة عن ركبِ الحضارة الإنسانيّة، هذا ولكنّ اتخاذ قرارات إلزامية للحد من عدد السكان لا بدّ أن يدرس ليس على ضوء الاعتبارات الاقتصادية البحتة، بل يفترض أن يدخل في ذلك عناصر أخرى، منها أنّ قوة المجتمع الإسلامي الحامل للمشروع الرسالي تكمن في

(1) **عوالي اللآلي**، ج2، ص261.

جانب مهم منها بالحفاظ على النسل الشاب في المجتمع، حذراً من شيخوخة الدولة الإسلامية، أو من اختلال التوازن السكاني مع الجماعات الأخرى.

البحث الثاني: صلاحيّة تجميد الأحكام الشرعيّة

إذا كان إلغاء أحكام الشريعة وتعطيلها بشكل كلي ليس من صلاحية أحد غير المشرع نفسه، ولم يثبت أن الشريعة الإسلاميّة أعطت أحداً هذا الحق، فهل إنّها منحت الحاكم صلاحيّة تجميد القوانين الشرعية الإلزامية من الوجوب والحرمة تجميداً مؤقتاً؟

وإذا ثبت ذلك فهو يعني أنّ سلطة الحاكم هي فوق الأحكام التشريعيّة وهي أشبه بإعطائه حاكمية عليها، أو قل إعطائه حق النقض (الفيتو) لما تتضمنه تلك الأحكام.

والمستفادُ من كلام الإمام الخميني المتقدم أنّ له تجميدها وتعطيلها إذا رأى مصلحة في ذلك، يقول: «إنّ الحكومة هي شعبة من الولاية المطلقة لرسول الله (ص)، وتعدّ واحدة من الأحكام الإلهيّة للإسلام ومقدَّمة على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج، ويتمكن الحاكم من تخريب مسجد أو منزل يقع في وسط الشارع وتسليم ثمن البيت لصاحبه، ويتمكن الحاكم من تعطيل المساجد في حالات الضرورة وتخريب المسجد عندما يتحول إلى مسجد ضرار وتنعدم جميع السبل الأخرى لرفع ذلك، وتتمكن الحكومة أن تلغي من جانب واحد العقود والاتفاقيات الشرعية التي عقدتها مع الناس في حال مخالفتها لمصلحة البلاد والإسلام، ويمكنها منع أي موضوع عبادي أو غير عبادي ما دام أنّ تنفيذه يعارض المصلحة الإسلامية، وتتمكن الحكومة أن تمنع فريضة الحج التي هي من الفرائض الإلهية المهمة منعاً مؤقتاً ما دامت مصلحة الدولة الإسلامية»[1].

وهذه الصلاحيّة ناظرة إلى حالة التزاحم المُشار إليها سابقاً، ففي هذا النطاق يكون للحاكم سلطة على تجميد بعض الأحكام الإلزامية، وذلك بعد أن يشخِّص أنّ هناك مصلحة أهم من مصلحة الواجب أو مفسدة أشدّ من مفسدة الحرام، ومثاله في الواجبات هو ما أشار إليه من تعطيل الحج لعدة سنوات لأجل حفظ مصلحة الجماعة المؤمنة أو الكيان الإسلامي، ولا يُقصد هنا حصول خطر على الأفراد، فهذا يُسقط عنهم الاستطاعة، فلا يجب الحج عليهم عندها على القاعدة، وإنما يقصد المصلحة العامة بالجماعة.

ومثال آخر وهو أنا قد ذكرنا في كتاب «الفقه الجنائي» أنّ الحدود إنّما شُرِّعت للمصلحة العامة ودفعاً للفساد ـ كما مرّ في كلام سابق ـ فإذا أدّت إقامتها إلى عكس ذلك،

(1) **منهجية الثورة الإسلامية مقتطفات من أفكار وآراء الإمام الخميني** (رحمه الله) ص169 ـ 170.

فيكون تجميدها أجدى من تطبيقها. ولو أخذنا حد الرّدة مثلاً، فإنّا نراه يهدف ـ فيما هو معروف ـ إلى حفظ عقيدة الجماعة المسلمة. فلو كانت إقامته تستدعي ارتداد البعض عن الإسلام وشكّهم فيه أو يستلزم تشويهاً كبيراً لصورته وتقديمه بصفته ديناً يمارس أعمالاً وحشية قاسية بحق الناس، كما حصل من خلال ما فعلته بعض الجماعات التكفيريّة التي مارست بعض الأفعال بحجة تطبيق الشريعة، فيكون تطبيقُه منافياً للغرض من تشريعه. وإننا نستوحي ذلك مما ورد في معتبرة غياث بن إبراهيم، عن الإمام الصادق عليه السلام عن علي عليه السلام أنّه قال: «**لا أقيم على رجل حداً بأرض العدو حتى يخرج منها مخافة أن تحمله الحَميّة فيلحق بالعدو**»[1]، فقد دلّت على أنّ تطبيق الحدّ من قبيل حدّ الزنا أو السرقة أو غيرهما من الحدود مشروط بأن لا يخشى معه من التحاق الشخص بالعدو، وهو ما يتلازم عادة مع ارتداده عن الإسلام، ولا يبعد أن يستفاد منها قاعدة عامة، وهي أنّ إقامة الحد مشروطة بأن لا تترتب مفسدة أكبر من مفسدة تجميده.

وفي الحديث عن رسول الله (ص): «**لا تقطع الأيدي في الغزو**»[2].

وفي معتبرة أبي مريم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يُقام على أحدٍ حدّ بأرض العدو**»[3].

وبناءً على ما تقدم، يتضح ـ لا سيما بملاحظة معتبرة غياث بن إبراهيم ـ أنّ مسألة تطبيق الحدود وتنفيذها ليست مسألة تعبدية محضة، ليقال بضرورة الإتيان بها على كل حال؛ بل لا بدّ من ملاحظة العناوين الثانوية، والتداعيات المترتبة على تطبيقها. ومن الطبيعي، أنّ الحاكم كما عليه أن يلاحظ جانب الشخص الذي يقيم عليه الحد وردات فعله، خشية أن ينحاز إلى صف الأعداء أو يرتد عن الإسلام، فإنّ عليه أن يلحظ أيضاً جانب سائر المسلمين، وردات فعلهم السلبية على تطبيق الحد، والتي قد تنطلق بفعل الدعاية المضادة للإسلام، وضعف الثقافة الإسلامية في نفوسهم. فإذا كانت الخشية من ارتداد شخص وانحيازه إلى صف الأعداء في حال إقامة الحدود عليه موجبة لتجميد إقامة الحدّ، فبالأولى أن يكون الخوف من ارتداد جمع من المسلمين موجباً لتجميد تطبيق بعض الحدود، كحد الرّدة، أو الرجم أو غيرهما[4].

ويمكن أن يستفاد من هذه الأخبار أن إقامة الحدود تحتاج إلى أرضيّة خاصة، تتقبل الحدّ وتجعل إقامته مجدية، ولا تستوجب ردات فعل كبيرة في وجه التشريع.

---

(1) **وسائل الشيعة**، ج28، ص24، الباب 10، من أبواب مقدمات الحدود، الحديث 2.

(2) **سنن أبي داود**، ج3، ص5.

(3) **وسائل الشيعة**، ج28، ص24، الباب 10، من أبواب مقدمات الحدود وأحكامه العامة، الحديث 1.

(4) راجع: **الفقه الجنائي في الإسلام ـ الردة نموذجاً**، ص120 ـ 143.

ثامناً: منطلقات الحكم التدبيري وأهدافه

واستكمالاً لما تقدم من أنّ للحاكم الشرعي صلاحيّة إصدار مقررات إلزامية في منطقة التوسعة أو ما اصطلح على تسميته بمنطقة الفراغ التشريعي أو غيرها، فمن الحريّ بنا أن نتعرّف على منطلقات الحكم التدبيري وأهدافه التي يفترض مراعاتها قبل إصدار هذه الأحكام، فما الذي يستهدفه ويستهديه الحاكم عند إصدارها؟

أعتقد أنّ على الحاكم الشرعي أن يستهدي في حكمه بعض المرتكزات ويراعي بعض الضوابط، منها:

1. مراعاة المصلحة العامة

لا يخفى أنّه عندما يجعل الحكم السلطاني بيد النبي (ص) باعتباره الحاكم، وكذلك بيد الأئمة عليهم السلام أو يد الحاكم العادل، فليس معنى ذلك أن يحكم على هواه، أو وفق رغباته الشخصيّة، ولا انطلاقاً من اعتبارات المصلحة الشخصية أو الحزبيّة أو القوميّة، وإنّما ينطلق من اعتبارات المصلحة العامة المستقاة من ضوابط الشريعة ومقاصدها، وكل حكم يكون منطلقاً من موقع الهوى والمصالح الخاصة (طبيعي أنّ المعصوم منزّه عن ذلك)[1] فلا شرعيّة له ولا تلزم الأمة بتنفيذه، بل إنّ عليها والحال هذه رفضه والتمرد عليه، لأنّه حكم بغير ما أنزل الله، فالحاكم الذي ينطلق في حكمه من موقع الهوى يفقد شرعيته.

ومن الطبيعي أنّه ليس بمقدور كل شخص أن يشخِص هذه المصلحة العامة، وإنما يشخّصها من كان عالماً بالإسلام، عقيدة وشريعة ومنهج حياة، حتى لا تأتي أحكامه السلطانية مصادمة لثوابت الإسلام، على أن يكون في الوقت عينه بصيراً بمقتضيات العصر ومتطلباته. والاستعانة في هذا المجال بأهل الخبرة وذوي الأنظار الصائبة هي أمر ملحّ وقد تكون واجبة، وهو ما يفرض وجود مجالس أو لجان متخصصة تزوّد الحاكم بالاقتراحات المطلوبة.

وقد أشار الفقهاء في ثنايا كتبهم الفقهيّة إلى ضرورة رعاية الإمام أو الحاكم في إصداره للتعليمات التنفيذية صلاح الأمة أو العباد أو المسلمين، ويكثر التنبيه على هذا الأمر في قضايا الحرب والجهاد وتنظيم العقود مع غير المسلمين[2]، وإدارة الأموال ذات الملكيّة

---

(1) في الحديث عن الإمام علي عليه السلام: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّه لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ، ولاَ الْتِمَاسَ شَيْءٍ مِنْ فُضُولِ الْحُطَامِ، ولَكِنْ لِنَرِدَ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ، ونُظْهِرَ الإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ، فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ، وتُقَامَ الْمُعَطَّلَةُ مِنْ حُدُودِكَ». **نهج البلاغة**، ج2، ص13.

(2) يقول العلامة الحلي مبيناً شروط عقد الذمة: «الأول: أن يتولاه الإمام أو من يأذن له، لأنه من الأمور العظام، لما فيه من ترك الجهاد على الإطلاق أو في جهة من الجهات. ولأنه لا بد فيه من رعاية =

العامة، فعلى سبيل المثال يقول الشيخ الطوسي متحدثاً عن تصرّف الإمام بالأرض المفتوحة عنوة: «وهذا الضرب من الأرضين لا يصحّ التصرف فيها بالبيع والشراء والوقف وغير ذلك، وللإمام أن ينقله من متقبّل إلى غيره إذا انقضت مدة ضمانه، وله التصرف فيه بحسب ما يراه من مصلحة المسلمين»[1]، إلى غير ذلك من الموارد[2].

الاستصلاح والتدبير

وعلى ذكر الكلام عن أنّ الحاكم لا بدّ أن يراعي المصلحة، تجدر الإشارة إلى أنّ ثمّة قاعدة في بعض المذاهب الفقهية هي قاعدة الاستصلاح، والمتأمل في بعض الأمثلة المذكورة لهذه القاعدة يجدها تلتقي مع الأحكام التدبيرية، فقد مثّلوا لها بأمثلة منها:

أ ـ إنشاء الدواوين.

ب ـ صكّ النقود.

ج ـ فرض الإمام العادل على الأغنياء من المال ما لا بدّ منه كتكثير الجند وإعداد السلاح وحماية البلاد.

د ـ سجن المتهم كي لا يفر.

إلى غير ذلك من الأمثلة التي تعدّ من صلاحيات الحاكم الشرعي المخوّلة إليه، بغية تنظيم أُمور المجتمع في إطار الأحكام الأوّلية والثانوية[3].

= مصلحة المسلمين والنظر لهم، والإمام هو الذي يتولى الأمور العامة». انظر: **تذكرة الفقهاء**، ج9، ص353. ويقول الشيخ كاشف الغطاء في بيان شروط عقد المهادنة: «وتشترط فيها موافقة مصلحة المسلمين، فلو كان في المسلمين قوّة، ولا صلاحَ لهم فيها، لم يَجُز عقدها». انظر: **كشف الغطاء في مبهمات الشريعة الغرّاء**، ج4، ص351.

(1) **المبسوط**، ج1، ص335. ونظيره ما ذكره في **النهاية في مجرد الفقه والفتاوى**، ص195، و**إصباح الشيعة بمصباح الشريعة**، ص122، و**تحرير الأحكام** للعلامة، ج2، ص170. وفي كيفية تأجير هذه الأرض وهو ما يعرف بالخراج أو المقاسمة يقول المحقق الكركي: «ومرجع ذلك إلى نظر الإمام حسب ما تقتضيه مصلحة المسلمين عرفاً». انظر: **الخراجيات**، ص70.

(2) فلو تظاهر غير المسلمين في ظلّ الدولة الإسلامية بفعل المحرمات كشرب الخمر أو نكاح المحرمات نقضوا بذلك العهد وللإمام أن يؤدّبهم، وقد ذكر بعض الفقهاء (الشيخ الطوسي) أنّ الإمام «يفعل فيهم ما يراه صلاحاً للمسلمين». **المبسوط**، ج2، ص44. ومثال آخر، قال ابن حمزة في بيان ما يحق للحاكم في إدارة الحرب: «ويجوز بذل الجعل لمن دل على مصلحة المسلمين». انظر: **الوسيلة**، ص201.

(3) **موسوعة طبقات الفقهاء**، ج1، ص272.

والواقع أنّ الاستصلاح ليس سوى منطلق للحكم التدبيري، بمعنى أنّ الحاكم بعد أن يستصلح أمراً فإنّه يصدر فيه حكماً تدبيرياً إلزاماً بالفعل أو الترك.

2. عدم الاصطدام مع أحكام الشريعة

والأمر الآخر الذي يجدر أخذه بعين الاعتبار في كل الأحكام التدبيريّة الصادرة عن الحاكم هو مراعاة ما هو ثابت من قواعد الشريعة الإسلامية وأحكامها بعناوينها الأولية والثانوية، لأنّ المسؤولية الأولى الملقاة على عاتق الحاكم الإسلامي هي تنفيذ الشرع الحنيف، كما أسلفنا، ولم يُعط ـ خارج الصلاحيات المشار إليه سابقاً ـ ولايةً تسمح له بإصدار أحكام تنافي الشريعة وتصادمها وتشرع أبواب الفساد، وإذا صدر عنه حكم كهذا فلا قيمة ولا اعتبار به، لأنّ «**شرط الله قبل شرطكم**»[1]، و«**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**»[2]، وهذا الشرط بديهي، يقول الشيخ المنتظري: إنَّ «تقسيم الأحكام إِلى أحكام إِلهية كان الرسول داعياً إِليها وواسطة لإبلاغها، وكانت الأوامر الصادرة عنه في بيان هذه الأحكام أوامر إِرشاديّة محضة، وإِلى أحكام سلطانية مولويّة صدرت عنه بما أنّه كان ولّى أمر المسلمين وحاكمهم، فليس معنى ذلك أنّه (ص) كان يحكم في القسم الثاني بما يريده ويهواه، وأنّه كان له أن يحكم بأحكام مضادّة لأحكام اللّه ـ تعالى ـ ناسخة لها. بل الظاهر أنّ القسم الثاني كان أحكاماً عادلة موسميّة من قبيل الصغريات والمصاديق للأحكام الكليّة الشاملة النازلة من قبل اللّه تعالى على قلبه الشريف. فالروح الحاكم على مجتمع المسلمين ليس إِلّا ما أنزله اللّه تعالى حتّى فيما ربّما نسمّيها بالأحكام الثانوية، فإنّها أيضاً مستفادة من كبريات كليّة أنزلها اللّه تعالى على نبيّه»[3].

---

(1) كما جاء في معتبرة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام، انظر: **تهذيب الأحكام**، ج8، ص51، وانظر: ج7، ص370، و**الاستبصار**، ج3، ص231.

(2) مروي عن الإمام علي عليه السلام، مرسلاً، كما في **نهج البلاغة**، ج4، ص41، **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص381، ورواه الصدوق عنه عليه السلام مسنداً في **الخصال**، ص139، و**دعائم الإسلام**، ج1، ص350، وهو مروي أيضاً عن الإمام زين العابدين عليه السلام في رسالة الحقوق، انظر: **من لا يحضره الفقيه**، ج2، ص621، و**الأمالي** للصدوق، ص452، و**الخصال**، ص567، ومروي عن الإمام الصادق عليه السلام، رواه الصدوق بسنده إلى الأعمش، عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال: «هذه شرائع الدين لمن أراد أن يتمسك بها وأراد الله هداه...». انظر: **الخصال**، ص603، وهو مروي أيضاً عن الإمام الرضا عليه السلام فيما كتبه للمأمون في محض الإسلام وشرائع الدين. انظر: **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج2، ص129.

(3) **دراسات في ولاية الفقيه**، ج2، ص60.

3. استهداء المقاصد الكليّة للشريعة الإسلامية

ومن الطبيعي أنّ على الحاكم أن يأخذ بعين الاعتبار في حركة أحكامه التدبيرية المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية[1]، وهي أدلة التشريع العليا[2]، فإنّ هذه المقاصد والأهداف العامة للشريعة تُلهم الحاكم الشرعي وتحدد له خطّ المسار الذي يفترض أن يخطوه ويسير عليه في أحكامه التدبيرية، فهي تشكّل ناظماً وهادياً لحركة الأحكام التدبيرية الصادرة من ولي الأمر لملء منطقة الفراغ.

ومثال ذلك، كما يذكر الشهيد الصدر (رحمه الله)، النص القرآني: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾[3]، فإنّ الظاهر من النصّ الشريف أنّ التوازن وانتشار المال بطريقة تشبع كل الحاجات المشروعة في المجتمع وعدم تركيزه في عدد محدود من أفراده هدف من أهداف التشريع... وعلى هذا الأساس يحقّ لولي الأمر أن يضع كلّ الصيغ التشريعيّة الممكنة التي تُحافظ على التوازن الاجتماعي في توزيع المال وتحول دون تركزه في أيدي أفراد محدودين[4]. ومن الإجراءات التي يمكن للحاكم اتخاذها لتحقيق الهدف المذكور، أن يفرض بعض الضرائب على أصحاب رؤوس الأموال والأثرياء أو ما شابه ذلك[5].

ومثال آخر يذكره الشهيد الصدر أيضاً: وهو أنّ نصوص الزكاة صرّحت بأنّ الزكاة ليست لسدّ حاجة الفقير الضرورية فحسب، بل لإعطائه من المال بالقدر الذي يلحقه بالناس في مستواه المعيشي، أي إنّ توفير مستوى معيشي متقارب لكل أفراد المجتمع هدف إسلامي أصيل لا بُدّ للحاكم الإسلامي من السعي في سبيل تحقيقه[6]. والنصوص التي يشير إليها الشهيد الصدر هي من قبيل: خبر إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَبيه عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا لَه ثَمَانُمِائَةِ دِرْهَم وهُوَ رَجُلٌ خَفَّافٌ ولَه عِيَالٌ كَثِيرَةٌ أَلَه أَنْ يَأْخُذَ مِنَ الزَّكَاةِ؟ فَقَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ أَيَرْبَحُ فِي دَرَاهِمِه مَا يَقُوتُ بِه عِيَالَه ويَفْضُلُ؟ قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: كَمْ يَفْضُلُ؟ قُلْتُ: لَا أَدْرِي. قَالَ: إِنْ كَانَ يَفْضُلُ عَنِ الْقُوتِ مِقْدَارُ نِصْفِ الْقُوتِ فَلَا يَأْخُذِ الزَّكَاةَ وإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ نِصْفِ الْقُوتِ أَخَذَ الزَّكَاةَ؟ قُلْتُ: فَعَلَيْه فِي مَالِه زَكَاةٌ تَلْزَمُه؟

---

(1) حول ذلك يمكنك مراجعة ما ذكرناه في كتاب **الشريعة تواكب الحياة**، ص169 وما بعدها.

(2) بحسب تعبير بعض الفقهاء، انظر: **الاجتهاد والتجديد** للشيخ شمس الدين، ص109.

(3) سورة الحشر، الآية 7.

(4) **الإسلام يقود الحياة**، ص45.

(5) **المرجعية والقيادة** للسيد الحائري، ص133.

(6) **الإسلام يقود الحياة**، ص45.

قَالَ: بَلَى. قُلْتُ: كَيْفَ يَصْنَعُ؟ قَالَ: يُوَسِّعُ بِهَا عَلَى عِيَالِهِ فِي طَعَامِهِمْ وشَرَابِهِمْ وكِسْوَتِهِمْ وإِنْ بَقِيَ مِنْهَا شَيْءٌ يُنَاوِلُه غَيْرَهُمْ، ومَا أَخَذَ مِنَ الزَّكَاةِ فَضَّه عَلَى عِيَالِهِ حَتَّى يُلْحِقَهُمْ بِالنَّاسِ»[1].

وهذا في الحقيقة يمثّل إحدى ثمرات البحث عن مقاصد الشريعة، فإنّ التفكير المقاصدي إن لم يستطع أن يكتشف علل الأحكام الواقعية كون العقل البشري غير قادر على الوصول إليها كما يقال، فلا ريب أنه يستطيع الإسهام في إلقاء الضوء على الأهداف والمؤشرات العامة للتشريع الإسلامي، الأمر الذي يسمح في إعطاء ضابط لحركة الأحكام التدبيرية.

4. تدبيرات النبي (ص) والإمام عليه السلام

إنّ الأحكام التدبيريّة الصادرة عن النبي (ص) أو الإمام عليه السلام تمثّل خير هادٍ يرسم أمام الحاكم غير المعصوم خطاً يسير على ضوئه، فيما يتخذه من إجراءات ويصدره من تدبيرات، لأنّ المعصوم هو الحجة في هذا المجال، لأنه الأعرف بحدود الأحكام التدبيرية ومجالاتها ومساراتها.

ومن هنا يكون تحري موارد استخدامه لصلاحيته كحاكم من الأهميّة بمكانٍ، ولا ريب أنّ تجربة النبي (ص) ومن بعده الإمام علي عليه السلام هي تجربة غنية بالأحكام التدبيرية، وهي تضيء كثيراً على هذا الجانب الذي لا يزال ـ مع الأسف ـ بكراً لم يعمل على استكشاف كافة أبعاده.

تاسعاً: الحكم التشريعي والحكم التدبيري: فوارق ومعايير

وبعد الفراغ عن أن النبي (ص) أو الإمام عليه السلام صدرت وتصدر عنهما كلمات أو مواقف بصفتهما التدبيرية الولايتية، فإنّ التساؤل المهم في المقام يقع عن الفوارق بين

---

(1) **الكافي**، ج3، ص560، و**من لا يحضره الفقيه**، ج2، ص34. وفي خبر آخر عن إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِيه قَالَ: «دَخَلْتُ أَنَا وأَبُو بَصِيرٍ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام فَقَالَ لَه أَبُو بَصِيرٍ: إِنَّ لَنَا صَدِيقاً وهُوَ رَجُلٌ صَدُوقٌ يَدِينُ اللَّه بِمَا نَدِينُ به فَقَالَ: مَنْ هَذَا يَا أَبَا مُحَمَّدٍ الَّذِي تُزَكِّيه؟ فَقَالَ: الْعَبَّاسُ بْنُ الْوَلِيدِ بْنِ صَبِيحٍ. فَقَالَ: رَحِمَ اللَّه الْوَلِيدَ بْنَ صَبِيحٍ مَا لَه يَا أَبَا مُحَمَّدٍ؟ قَالَ: جُعِلْتُ فِدَاكَ لَه دَارٌ تَسْوَى أَرْبَعَةَ آلَافِ دِرْهَمٍ ولَه جَارِيَةٌ ولَه غُلَامٌ يَسْتَقِي عَلَى الْجَمَلِ كُلَّ يَوْمٍ مَا بَيْنَ الدِّرْهَمَيْنِ إِلَى الأَرْبَعَةِ سِوَى عَلَفِ الْجَمَلِ ولَه عِيَالٌ أَلَه أَنْ يَأْخُذَ مِنَ الزَّكَاةِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: ولَه هَذِه الْعُرُوضُ؟ فَقَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ فَتَأْمُرُنِي أَنْ آمُرَه أَنْ يَبِيعَ دَارَه وهِيَ عِزُّه ومَسْقَطُ رَأْسِه أَوْ يَبِيعَ جَارِيَتَه الَّتِي تَقِيه الْحَرَّ والْبَرْدَ وتَصُونُ وَجْهَه ووَجْه عِيَالِه، أَوْ آمُرَه أَنْ يَبِيعَ غُلَامَه وجَمَلَه وهُوَ مَعِيشَتُه وقُوتُه بَلْ يَأْخُذُ الزَّكَاةَ وهِيَ لَه حَلَالٌ ولَا يَبِيعُ دَارَه ولَا غُلَامَه ولَا جَمَلَه». **الكافي**، ج3، ص562، وعنه **وسائل الشيعة**، الحديث 3، الباب 9 من الأبواب نفسها. ووصف المجلسي الخبر بالموثق، انظر: **مرآة العقول**، ج16، ص112.

الأحكام التدبيرية وبين الأحكام الشرعية؟ وكيف نميّز بأنّ هذا الحكم أو ذاك هو حكم سلطاني تدبيري أو حكم مولوي إلهي؟

إننا وبعد التأمل نستطيع القول: إنّ ثمة فوارق عديدة بين الحكمين، أهمها الفوارق المضمونية التي تتصل بطبيعة الحكم[1]، والموائز التعبيرية، التي تشكل معياراً إثباتياً للتفرقة بينهما، وثمّة فوارق أخرى، منها ما يرجع إلى اختلاف مجال أحد الحكمين عن الآخر، ومنها ما يرجع إلى اختلاف مصدر أحدهما عن الآخر.

وإليك توضيح ذلك:

1. الفارق المضموني:

إنّ دراسة طبيعة الحكم وبصرف النظر عن لسانه التعبيري قد تساعد على معرفة كونه تشريعياً أو تدبيرياً، وبالإمكان أن نذكر عدة فوارق من حيث مضمون الحكمين وطبيعتهما:

أ ـ إن الحكم التشريعي هو حكم يراعي فيه المشرع مقتضيات الفطرة، وهي تتسم بالثبات، بينما الحكم التدبيري، ينطلق من مصالح متغيرة، يقول السيد الطباطبائي: «إنّ الأحكام الإسلامية التي تُطَبَّقُ في المجتمع الإسلامي، على قسمين: القسم الأول: هو الأحكام السماوية وقوانين الشريعة وأحكامها الثابتة التي لا مجال لتغييرها، وهي وحي سماوي نزل على رسول الله (ص) تشكل عنوان الدين الفطري الذي لا مناص للبشرية من تنفيذه والالتزام به إلى الأبد، كما أشارت الآية الكريمة لذلك في قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾[2]... أما النوع الثاني المنوط بدائرة الولاية والمنبثق عن صلاحياتها فهو الأحكام المتغيرة التي تتبع المصالح المتبدلة في المجتمع»[3].

وهذا الفارق ـ مع أن السيد الطباطبائي لم يطرحه بعنوان الفارق المعياري ـ صحيح في الجملة، لا بالجملة، فإنّ أحكام الشريعة الكلية ومبادئها العامة ـ كما نلاحظ ـ هي من مقتضيات الفطرة دون ريب، ومنسجمة معها كامل الانسجام، لكن في الأحكام التفصيلية قد لا يختلف الأمر بين الأحكام التشريعية وغير التشريعية في وضوح الانسجام مع مبادئ الفطرة أو عدم وضوح ذلك، ما يعني أننا لن نتمكن من

(1) انظر **الاجتهاد والتجديد**، ص204.

(2) سورة الروم، الآية 30.

(3) **مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي**، ص168 ـ 170.

تمييز ما صدر عن النبي (ص) من موقع التشريع عما صدر عنه من موقع التدبير بالاستناد إلى قضية الفطرة.

ب ـ إنّ الحكم الإلهي التشريعي يمتلك صفة الدوام والثبات، (ما دام موضوعه ثابتاً) وهو ما تعكسه وتعبّر عنه الرواية المشهورة: «حَلَالُ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وحَرَامُه حَرَامٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»[1]، كما هو الحال في العبادات مثلاً، وأما الأحكام السلطانية والولايتية، فليست أحكاماً دائميّة بطبيعتها، لأنّها لم تصدر عن النبي (ص) باعتباره مبلّغاً للأحكام العامة الثابتة، بل باعتباره حاكماً ووليّاً للمسلمين[2].

وقد قدمنا الحديث عن هذه النقطة بشكل مفصل، فلاحظ. ولئن كنّا قد ذكرنا في المحور الأول أنّ الحكم التشريعي قد يكون حكماً ظرفياً ومؤقتاً أيضاً، بيد أن ظرفية كل حكم لها ظروفها وأسبابها.

ج ـ إنّ الحكم التشريعي المولوي هو حكم لا يخضع للنقاش ولا مجال فيه للتداول والتشاور مع الآخرين، لأنّه حكم إلهي أوحي به إلى الرسول(ص)، وعلى الناس جميعاً بما فيهم الرسول (ص) نفسه أن يلتزموا به فور صدوره، ولا يحقّ لهم إبداء الرأي فيه، قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[3]، وأمّا الحكم التدبيري، فبما أنّ أمره بيد النبي (ص) أو الإمام عليه السلام أو الحاكم فمن الممكن والمستحسن وقبل إبرامه أن يشاور الحاكمُ الآخرين فيه ويطلب إليهم إبداء الرأي[4].

د ـ إنّ الحكم الشرعي الإلهي لا يملك أمر إنشائه وإصداره أحدٌ غير المشرع الحقيقي وهو الله تعالى، ولا يتسنى لأحد معرفته والاطلاع عليه بشكل تام إلّا عن طريق الوحي

---

(1) **الكافي**، ج1، ص58.

(2) **اقتصادنا**، ص401.

(3) سورة النساء، الآية 65.

(4) إنّ النبي (ص) أو الإمام عليه السلام عندما يشاوران فليس بالضرورة أنّهما بحاجة للمشورة، ولكنه أدبٌ قرآني وسلوك للقدوة، ولكنّ من عداهما من الحكام هم بكل تأكيد بحاجة للاستنارة بآراء الآخرين، وهناك جدل فقهي حول مدى لزوم المشورة ابتداءً، ومن ثمّ لزوم الأخذ بنتيجتها، وهذا يبحث في محله. وأمّا بعد إبرام الحكم التدبيري فيجب امتثاله ولا يحقّ لأحدٍ الاعتراض عليه، قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: 159]. وبعد عزمه وإصدار الأمر فلا مجال للردّ عليه، ونشير إلى أن هذا الفارق بين الحكمين التشريعي والتدبيري، بعدم خضوع الأول (التشريعي) إلى مبدأ المشورة، بخلاف الثاني (التدبيري) قد تنبّه له المحقق النائيني، انظر: **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة**، ص187.

الإلهي الذي يلقي بأحكام الشريعة ويوحي بها إلى النبي الأكرم (ص)، فالنبي (ص) هو المطلع على أحكام الله الواقعيّة لا من موقع الاجتهاد، بل من موقع تلقي الوحي، فدوره (ص) هو نقل الوحي إلينا، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[1]، وقال أيضاً: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ﴾[2]، ويأتي الإمام المعصوم وفقاً لمدرسة الشيعة الإمامية كامتداد لرسول الله (ص) في هذا المجال، فالأئمة عليهم السلام ـ كما ذكرنا في المحور الأول ـ ليسوا مشرّعين ولا يوحى إليهم[3]، وإنما ينقلون إلى الناس أحاديثَ جدهم المصطفى (ص) كما نصّ على ذلك الحديث المروي عن الإمام الصادق عليه السلام: «حَدِيثِي حَدِيثُ أَبِي وحَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي وحَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ وحَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ وحَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليهم السلام وحَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّه (ص)، وحَدِيثُ رَسُولِ اللَّه قَوْلُ اللَّه عَزَّ وجَلَّ»[4]. أمّا الحاكم فهو وإن كان في ممارسته الاجتهادية يسعى لاستنباط الحكم الشرعي، ولكنه قد يخطئ أحياناً في اجتهاده، هذا في الحكم التشريعي المولوي. وأمّا الحكم السلطاني التدبيري، فإنّ كلاً من النبي (ص) والإمام عليه السلام والحاكم الشرعي (على الخلاف في سعة ولايته) على حدٍّ سواء فيه، فكل واحد منهم يملك أمر إصداره وإنشائه في موارده، من خلال تقديره للمصلحة، وبالتالي تلزم إطاعته فيه، دون فرق في ذلك بينهم، فطاعة النبي (ص) أو الإمام عليه السلام في الحكم السلطاني هي طاعة له بصفته حاكماً وليس نبياً أو إماماً، وهذا ما يشترك فيه مع الحاكم العادل غير المعصوم.

---

(1) سورة النجم، الآيتان 3 ـ 4.

(2) سورة الحاقة، الآيات 44 ـ 47.

(3) يقول الشيخ مرتضى المطهري: «إن النبي (ص) كان يتلقى الأحكام من الوحي بصورة مباشرة، أما الذي يأتي بعده فيتلقاها منه ويبلغها للناس، وهذه هي الإمامة». **الإسلام ومتطلبات العصر**، ص142، وهذا ـ فضلاً عن كونه محل إجماع ـ يستفاد من النصوص، ومنها ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام وقد سئل هل عندكم من رسول الله (ص) شيء من الوحي سوى القرآن؟ قال: لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إلا أن يعطي عبداً فهماً في كتابه». **التفسير الصافي**، ج1، ص31. ولم أعثر على هذه الرواية في مصادر الحديث الشيعية، وإنما هي موجودة في مصادر السُّنة، ففي سنن النسائي بسنده إلى أبي جحيفة يقول: «سألنا علياً فقلنا: هل عندكم من رسول الله (ص) شيء سوى القرآن؟ فقال: لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إلا أن يعطي الله عزَّ وجلّ عبداً فهماً في كتابه أو ما في هذه الصحيفة. قلت: وما في الصحيفة؟ قال: فيها العقل وفكاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر». **سنن النسائي**، ج8، ص24، ورواه البيهقي في **السنن الكبرى**، ج8، ص28، والصنعاني في **المصنف**، ج10، ص100.

(4) **الكافي**، ج1، ص53.

وانطلاقاً من هذا، فلا يملك أحد تغيير الحكم الإلهي، أمّا الحكم السلطاني التدبيري فيملك الإمام المتأخر، وكذا الحاكم الشرعي سواء كان هو الفقيه ـ بناءً على القول بولايته ـ أو غيره أمر تغييره أو تعديله إذا رأى مصلحة تفرض ذلك.

هـ ـ إنّ الحكم السلطاني بما أنّه حكم تنظيمي إداري وسياسي، فهو ـ في رأي بعض الفقهاء ـ يتصل أو ينصبّ على الأمور الجزئية، من قبيل نصب قائد أو والٍ أو عزله أو إصدار أمر إلى الجيش بالتحرك إلى جبهات القتال أو نحو ذلك[1]، بينما الحكم المولوي هو حكم إلهي كلي صادر على نهج القضية الحقيقية، ولا يتوقف تشريعه على وجود مشكلة قد تحققت في الخارج، ولهذا فقد اعترض جمع من الفقهاء على الإمام الخميني الذي عدّ قوله (ص): «لا ضرر» حكماً سلطانياً بالقول:

أولاً: «بأنّ النهي عن الإضرار بالغير ظلم عليه، وقبح الظلم من القوانين الفطرية... فكيف تكون صفحة التشريع الإلهي خاليةً عن مثل هذا الحكم الفطري!»[2].

ثانياً: «إنّ مسألة السلطنة والقضاء إنما تتصل بالأمور الجزئية التي تقتضيها حركة السلطة من نصب الحاكم للجيش أميراً وجعل الوزراء والمدراء وإصدار التعليمات للجيش أو المحافظ. أما القضايا العامة... فلا بدّ فيها من خطّ تشريعي عام مثل تشريع حرمة القتل والجرح والسرقة مما يتصل بالواقع العام للأمة... بل إن الدولة عندما تمارس سلطتها فإنها تمارسها من خلال القانون»[3].

وقال فقيه آخر: «إن إعمال السلطنة إنما يكون في الموارد الخاصة التي ترتبط بمصالح الأمة مما لا يندرج تحت ضابطة كلية، كنصب القضاة، وأمراء الجيوش، وما شاكل، فإن تعيين ذلك وتطبيقها على مواردها الجزئية، التي لا ضابطة لها بيده (ص) على ما يراه مصلحة للعباد، ولا سبيل إلى جريان ذلك في الموضوعات الكلية»[4].

ويمكننا القول: إنّ النصّ الذي يتصل ببيان المبادئ هو نصّ تشريعي، وأمّا النص الذي يرتبط ببيان الوسائل المتحركة هو نص مرحلي ظرفي، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ

(1) **قاعدة لا ضرر** للسيد فضل الله، ص93.

(2) **قاعدة لا ضرر** للسيد السيستاني ص186.

(3) **كتاب النكاح** من تقرير درس السيد فضل الله، ج2، ص159 ـ 160.

(4) **فقه الصادق**، ج18، ص397.

وَعَدُوَّكُمْ ﴾[1]، فإنّ إعداد القوة هو من المبادئ الثابتة، لأنّها تنطلق من حاجة ثابتة، بينما «الخيل» هو من الوسائل، والوسائل لا قداسة لها لأنّها متغيرة، ولذا يلزمنا الآن إعداد وسائل القوة التي تناسب عصرنا من الطائرات والدبابات ونحوها.

ولكننا نلاحظ على ذلك:

أولاً: إنّ ما ذكر من أنّ السلطة ينحصر دورها في تطبيق الموارد الجزئية هو غير تام، فقد تقدم أنّ أحد أهمّ الدوائر التي تشملها الأحكام التدبيريّة، هي دائرة المباحات بالمعنى الأعم، حيث إنّ بإمكان الحاكم الشرعي، أن يصدر قراراً إلزامياً في هذه الدائرة، وحكم كهذا ـ كما ترى ـ قد يكون قراراً عاماً وليس جزئياً.

ثانياً: في الأمثلة الآتية للحكم التدبيري نجدُ أنّ بعضها ليس مجرد قضايا جزئية تطبيقية، بل هي أحكام ذات مضمون واسع وكلي، من قبيل ما ورد عنه (ص): « من أحيا أرضاً ميتة فهي له»، فهذا الحكم أو الإذن السلطاني هو حكم عام وليس جزئياً.

إنّ الجزئية أو الكلية هنا تتبع طبيعة الموضوع الذي ينصبّ عليه الحكم، فربما كانت القضيّة جزئيّة، وربما كانت الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تحيط بالأمة تستدعي قراراً أو إذناً تدبيرياً عاماً، ويستمر لقرون عديدة.

و ـ هذا إذا كان الكلام في الفرق بين الحكم التشريعي الواقعي والحكم الولايتي، وأمّا إذا فُرض أنّ الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم الولايتي فالفارق بينهما، هو أنّ الحكم الولايتي هو حكم إنشائي، والذي ينشئه هو الولي، وأمّا الفتوى فهي حكم طريقي كاشف عن الواقع، حيث يجهد الفقيه لاستنباطه من الأدلة الشرعية، والحكم الولايتي يكون حجة على الجميع حتى سائر الفقهاء ومقلديهم، بينما الثاني (الفتوى) ليس حجة إلا على الفقيه ومن يقلده.

2. الفارق المجالي

إنّ التدبيرية لها مجال يختلف عن مجال الحكم التشريعي، وهذا ما سوف يتجلى أكثر في البحوث القادمة، عند الحديث عن هذه النقطة، وعلى سبيل المثال، سيأتي أنّ قضايا التنظيم المدني وكلّ ما يتصل بحركة المواصلات والطرقات أو القوانين المتصلة بقضايا البيئة والصحة العامة أو حركة السوق هي ـ مع كون مبادئها العامة منصوصة ـ قضايا متروكة للحاكم ليملأها بالمقررات التدبيرية على ضوء التجارب وتطور الحياة واحتياجات العصر... وما صدر بشأنها

(1) سورة الأنفال، الآية 60.

من أحكام هو ـ في الأغلب ـ أحكام تدبيرية، وكذلك الحال في مجال القضايا العسكرية والحرب والسلم، فإنّها من المجالات التي للحاكم صلاحيات كبيرة مع أنّ مبادئها العامة قد تكون أحكاماً تشريعيّة. إنّ التعرف على نوعيّة الحكم من خلال التعرّف على المجالات والمسارات، يعدّ مؤشراً في هذا المجال، ويمكن أن نسميه (الفارق المجالي).

بيد أننا لا نستطيع أن نعدّ ذلك فارقاً حاسماً وكلياً، وذلك لأنّ ثمة مؤشرات على أنّ سلطة التدبير تمتد في بعض الحالات إلى المجال العبادي، فبعض الأمثلة التي سيأتي الحديث عنها، من قبيل قضية الرمل في طواف الحج، وكذلك ما ورد عنه (ص) من أمر أصحابه بإخراج أعضادهم في الطواف، «ليريهم (المشركين) أنّه لم يصبهم (المسلمين) جهد»، تؤكد امتداد التدبيريّة إلى هذه المجالات.

ولو قلنا بمقالة المشهور، وهي أنّ الزكاة والخمس هما عبادة من العبادات فسيأتي أن الأئمة عليهم السلام قد أعملوا صلاحيتهم التدبيرية في هذين الحقلين، كما أنّ حالة التزاحم المشار إليها باعتبارها من موارد الأحكام التدبيرية قد يكون أحد طرفيها عبادة.

ولكنْ قد يرد إشكال في المقام، وهو أنّ التدبيرية في العبادة لا تنسجم مع توقيفيتها ومع كونها متلقاة من الله تعالى، وفتح باب التدبيرية فيها سيؤدي إلى تغيير العبادة، ولكن يمكن القول: إنّ الأمر يتصل بشكل التعبد وليس في أصل العبادة.

3. الفارق في المصدر

في الفارق المصدري يمكن الإشارة إلى أمرين:

الأمر الأول: إنّ الحكم التدبيري قسيمٌ للحكم الشرعي، وعليه، فإذا كان الحكم الشرعي هو حكم إلهي، ومصدره هو الله تعالى، وبإمكاننا ـ بكل تأكيد ـ نسبته إلى الدين [1] وإلى الله تعالى، فإنّ الحكم التدبيري هو حكم صادر عن بشر، أكان معصوماً أو غير معصوم، وليس عن الله تعالى، وإنْ كان واجب الطاعة، والذي نستطيع أن نسنده إلى الله تعالى في الأحكام الولايتية التدبيرية هو ـ بالإضافة إلى إعطائه تعالى الولاية للحاكم ـ حكمه تعالى بوجوب إطاعة الحاكم في أحكامه التدبيرية، لقوله سبحانه: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [2] أو

(1) على تفصيل فيما يجوز إسناده إلى الله تعالى، فإنه لو كان الدليل قطعياً فيجوز دون شك نسبته إلى الله تعالى، وأما إذا كان أمارة ظنية وقام الدليل على حجيته، فلا ريب في جواز إسناد الحجية، أعني الحكم الظاهري نفسه إلى الشارع، لأنه قطعي الصدور، وأما إسناد مؤدى الأمارة إلى الشارع ففيه كلام مطروح في علم الأصول. انظر: **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية، ص53.

(2) سورة النساء، الآية 59.

غيره من الأدلة، وعدم جواز الرد عليه ولا مخالفة أحكامه، أما ما يصدر عن الحاكم نفسه من تدبيرات وأحكام ولايتية فهي أحكام إنشائية أنيط أمرها بيده وليست أحكاماً إلهية، والوجه في عدم إلهيتها واضح، فإنها تصدر عن الحاكم ولو كان نبياً (ص) أو إماماً بصفته قائداً يقدر المصالح العامة وينشئ الأحكام على وفقها.

وقد يقال: إنّ ثمة شاهداً على أنّ ما يصدر عن الحاكم ليس حكماً إلهياً ولا هو تشريع ديني، والشاهد هو أنّ الأحكام الولايتيّة قد تتغيّر من زمان لآخر، تبعاً لاختلاف أنظار الحكّام وما يتبدى لهم من المصالح بين فترة وأخرى، فلو كانت أحكامُ الحكّام كلُّها دينية وإلهية لتعددت أحكام الله بتعدد الحكام أو باختلاف الأنظار.

قلت: إنّ هذا لا يعدّ شاهداً على ما ذكر في حد ذاته، فإنّ أحكام الله قد تتعدد أو تتغير بتغير الموضوع أو بالنسخ أو بغير ذلك من أسباب تغيّر الحكم، وليكنْ حال الأحكام الولايتية من هذه الجهة حال الأحكام الظاهرية، فإنها قد تتغير تبعاً لتغير الاجتهاد.

الأمر الثاني: يرى بعض العلماء أنّ مصدر الحكم لو كان هو القرآن الكريم، فإنّ أحكامه هي أحكام مولوية تشريعية تتصف بصفة الدوام والثبوت والشمول، أي إنّ لنصوص القرآن إطلاقاً أزمانياً وأحوالياً بحسب تعبير الأصوليين، وأمّا نصوص السُّنة «فكثير منها لا تتضمن أحكاماً شرعية إلهية، بل تتضمن تدبيرات وأحكاماً تنظيمية وإدارية»[1].

ولكنْ لنا أن نلاحظ على ذلك بأنّ الأحكام الواردة في القرآن الكريم وإن لم يكن احتمال التدبيرية وارداً فيها، (بالمعنى المتقدم للتدبيرية الذي يعني صدور الحكم من موقع القيادة الحاكمة في المجتمع)، لكن لا يمكن نفي احتمال الظرفية عنها بشكل مطلق، ولهذا عبّرنا عنها سابقاً بأنّها تحمل روح التدبيريّة، بأن يكون الوارد في القرآن حكماً خاصاً وارداً في ظروف معينة وينتفي بانتفائها، وقد ذكرنا سابقاً أنّ الوحي في مواكبته لحركة النبي (ص) في تبليغ الرسالة وما تواجهه من تحديات وصعاب وما يُحاك ضدها من مؤامرات كان يوجّه بعض الإرشادات إليه (ص) تسديداً له وتثبيتاً للجماعة المؤمنة المحيطة به (ص)، وهذه الإرشادات حتى لو اشتملت على توجيهات إلزامية، فإنه قد تحمل روح الحكم التدبيري لجهة كونها مختصة بمرحلة معينة ولا تمتد امتداد الزمان كما هو الحال في الأحكام التشريعية الصادرة لتنظيم حياة الإنسان، في الحالات الطبيعية. وقد أوضحنا سابقاً أنّ ظرفية الحكم لا تنشأ من كونه صادراً عنه (ص) بصفته قائداً وسلطاناً فحسب، بل ثمّة مناشئ أخرى للظرفية، ومنها أن يكون الحكم في نفسه محدداً بزمان أو مكانٍ خاصين.

---

(1) **الاجتهاد والتجديد** للشيخ شمس الدين، ص87.

ويمكنك القول: إنّ القرآن الكريم كما أنّ له وظيفة التأصيل والتقعيد، فإنّ له وظيفة التوجيه والمتابعة والإشراف على حركة الرسالة والرسول (ص)، وهذا ما قد يستدعي صدور تعليمات مؤقتة، ولعلّ هذا ما يفسّر ظاهرة النسخ في القرآن الكريم، وعليه، فقد يصدر عنه تعالى أحكام ذات بعد تاريخي، ويمكن أن نذكر لذلك مثالاً قريباً إلى مقامنا، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾[1]، فهو ـ مع كونه جملة خبريّة ـ يدلّ على عدم وجوب إنذار الكافرين، لأنّه سيان أأنذرهم أم لم ينذرهم، بيد أنّ هذا ليس حكماً مطرداً بلحاظ كافة الأزمنة والأمكنة والأشخاص، يقول العلامة الطبطبائي: «هؤلاء قوم ثبتوا على الكفر وتمكّن الجحود من قلوبهم، ويدلّ عليه وصف حالهم بمساواة الإنذار وعدمه فيهم، ولا يبعد أن يكون المُراد من هؤلاء، الذين كفروا من صناديد قريش وكبراء مكة الذين عاندوا ولجوا في أمر الدين ولم يألوا جهداً في ذلك، ولم يؤمنوا حتى أفناهم الله عن آخرهم في بدر وغيره، ويؤيده انّ هذا التعبير، وهو قوله: ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾، لا يمكن استطراده في حق جميع الكفار، وإلّا انسد باب الهداية، والقرآن ينادي على خلافه»[2]. نعم لو أريد بالكافر خصوص الجاحد لكان مضمون الآية مطرداً.

4. الفارق التعبيريّ

أمّا عن الفوارق التعبيرية بين الحكمين، بحيث نتمكن بالاستناد إليها من معرفة نوع الحكم وأنه تدبيري أو تشريعي فيمكن ذكر اثنين منها:

الفارق الأول: ما ذكره الإمام الخميني، وخلاصته أنّ: «كل ما ورد عن رسول الله (ص) وأمير المؤمنين عليه السلام بلفظ «قضى» أو «حكم» أو «أمر» وأمثالها، ليس المراد منها بيان الحكم الشرعي، ولو أريد منه ذلك لا يكون إلا مجازاً أو إرشاداً إلى حكم الله تعالى، فإنّ الظاهر من تلك الألفاظ هو أنّه قضى أو حكم من حيث إنّه سلطان وأمير أو من حيث إنه قاض وحاكم شرعي، لا من حيث إنّه مبلغ للحرام والحلال، لما عرفت من أنّ الأحكام الإلهية ليست أحكام رسول الله (ص)، وأنّه لا يكون ذا أمر ونهي وحكم وقضاء بالنسبة إليها حقيقة، بل هو مبين ومبلغ»[3]. وهذا ما جرى عليه بعض الفقهاء من تلامذته[4].

طبيعي أنّ عبارة « حكم رسول الله»، أو «أمر رسول الله»، ليست واضحةً في التدبيرية

(1) سورة البقرة، الآية 6.
(2) **الميزان**، ج1، ص52.
(3) **بدائع الدرر**، ص108.
(4) انظر: المنتظري، **دراسات في المكاسب المحرمة**، ج1، ص540.

بشكل مطرد، لأنه قد يُستخدم ذلك في الحكم المولوي التشريعي، على اعتبار أنّ هذا الحكم صدر عنه (ص) لا من موقعه كسلطان بل كمبلغ لشرع الله. وصاحب الضابط المذكور وهو السيد الخميني معترف بذلك، ولكنه قال إنّه من الاستعمال المجازي.

ولكن مع ذلك يمكن التعليق على هذا الضابط: أنّه إذا كان مقصوده هو أنّ استخدام الرواية لفعل «قضى» أو «حكم» أو « أمر» يدلّ على التدبيريّة لخصوصيّة في هذه الأفعال أياً كانت صيغتها ـ سواءً كانت صيغة الماضي أو المضارع أو الأمر ـ أو موادّها، فيلاحظ عليه بأنّه قد يتم استخدام هذه الأفعال في الأوامر المولوية، كما لو قيل: إنّ حكم الله أو قضاءه أو أمره تعالى هو كذا، أو قيل: إنّ الله حكم أو قضى أو أمر بكذا... ولكننا نرجّح بل نكاد نجزم أنّ مقصوده ما سيأتي في الضابط الثاني.

الفارق الثاني: أنّ مناط التدبيرية هو في نسبة الحكم إلى النبي (ص) نفسه أو الإمام عليه السلام سواء استخدم كلمة «حكم» أو «أمر» أو «قضى» أو استخدم أفعالاً أخرى مناظرة لها في انتساب الحكم إلى الحاكم وليس إلى الله تعالى. وهذا الضابط يُستفاد من غير واحد من الفقهاء[1]، ومن الراجح أن يكون الإمام الخميني (رحمه الله) ناظراً إلى هذا الضابط، لأنّه بعد ذكر أفعال « قضى» و«حكم» و«أمر» قال: «ونظائرها». ومن هذا الباب ما لو قال: «إنّي آمركم بكذا»، أو «أوجبت عليكم كذا»، أو «أنهاكم عن كذا» أو «أبغض لكم كذا» فلا خصوصية لمادة «حكم» أو «أمر»، وإنّما الخصوصية هي في نسبة النبي (ص) أو الإمام عليه السلام للحكم إلى نفسه، أو نسبة الإمام للحكم إلى رسول الله (ص) أو إلى إمام آخر، سابق عليه، فهذا هو الذي يعدّ قرينة على كونه حكماً صادراً عنه بصفته التدبيرية وليس بصفته مبلغاً لشرع الله تعالى. ومما يشهد لهذا المعيار أننا لم نعتد في كلام النبي (ص) والأئمة عليهم السلام نسبة الحكم إليهم لو كان حكماً إلهياً مولوياً.

وإليك بعض النماذج التي ورد فيها نسبة الفعل إلى النبي (ص) أو الإمام عليه السلام، مما يعدّ شاهداً على التدبيرية:

أ ـ في صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وزُرَارَةَ عَنْهُمَا جَمِيعاً عليهم السلام قَالا: «**وَضَعَ أمير المؤمنين عليه السلام عَلَى الْخَيْلِ الْعِتَاقِ الرَّاعِيَةِ فِي كُلِّ فَرَسٍ فِي كُلِّ عَامٍ دِينَارَيْنِ وجَعَلَ عَلَى الْبَرَاذِينِ دِينَاراً**»[2]. وقد اعترف السيد الخوئي بهذه النكتة، حيث اعتبر أنّ «إسناد

---

(1) يُستفاد ذلك من الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، حيث قال في تفسير كون ما صدر عن عمر تحريماً زمنياً: «بل نسب التحريم إلى نفسه، وجعل العقاب عليهما منه لا من الله سبحانه». **أصل الشيعة وأصولها**، ص264.

(2) **الكافي**، ج3، ص530، و**الاستبصار**، ج2، ص12، و**تهذيب الأحكام**، ج4، ص67.

الوضع إلى أمير المؤمنين عليه السلام يوعز إلى عدم ثبوته في أصل الشرع، وإلا لأسنده إلى النبي (ص)، كما في بقية الأعيان الزكوية، فلعلّ ذلك منه عليه السلام كان لمصلحةٍ وقتية وسياسة اقتضتها آنذاك»[1]. وسيأتي لاحقاً أنّ قوله عليه السلام: «وضع رسول الله الزكاة»، محتمل للتدبيرية[2].

ب ـ قوله (ص): «لست آخذ الجزية إلَّا من أهل الكتاب»[3] فقد استقرب بعضهم كونه حكماً سلطانياً وليس حكماً إلهياً، وبالتالي يجوز للحكام من بعده (ص) أخذ الجزية من غير أهل الكتاب، واعتبر أنّ ظاهر الحديث يساعد على هذا الفهم[4]، ومقصوده بظاهر الحديث: قوله (ص): «لست آخذ»، حيث نسب الأخذ إلى نفسه لا إلى الله سبحانه.

ج ـ ما جاء في صحيحة زكريا بن آدم، قال: قال أبو الحسن عليه السلام: «**إنّي أنهاك عن ذبيحة كل من كان على خلاف الذي أنت عليه وأصحابك، إلا في وقت الضرورة إليه**»[5].

أبرز المؤشرات على كون الصادر عن المعصوم عليه السلام حكماً تدبيرياً، ما إذا اقترن بتحديد زمني أو مكاني معين. أما التحديد الزماني، فمثاله ما في مكاتبة علي بن مهزيار إلى أبي جعفر (الجواد) عليه السلام: «**إنّ الذي أوجبت في سنتي هذه وهذه سنة عشرين ومائتين فقط لمعنى من المعاني، أكره تفسير المعنى كله خوفاً من الانتشار... وأحببت أن أطهرهم وأزكيهم بما فعلت في عامي هذا من الخمس... ولم أوجب ذلك عليهم في كل عام ولا أوجب عليهم إلا الزكاة التي فرضها الله عليهم، وإنما أوجب عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب والفضة التي قد حال عليها الحول، ولم أوجب عليهم ذلك في متاع ولا آنية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة إلا ضيعة سأفسر لك أمرها تخفيفاً مني عن موالي ومنّاً مني عليهم لما يغتال السلطان من أموالهم..**»[6].

وأما التحديد المكاني، فمثاله ما جاء في الخبر عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال لاثنين من أصحابه: «**حرّمتُ عليكما المتعة من قبلي ما دمتما تدخلان عليّ**»[7]. ومع انضمام قرينة

---

(1) **شرح العروة الوثقى** ـ الزكاة (موسوعة الإمام الخوئي): تقرير بحث السيد الخوئي للبروجردي، ج23، ص142.

(2) احتمل ذلك الشيخ المنتظري كما تقدم، لكنه اعتبر ذلك من الأحكام السلطانية التي تتسم بالدوام.

(3) **الكافي**، ج3، ص568.

(4) **دراسات في ولاية الفقيه**، ج3، ص379.

(5) **تهذيب الأحكام**، ج9، ص70.

(6) **الاستبصار**، ج2، ص61.

(7) **الكافي**، ج5، ص468، في سنده سهل بن زياد.

التحديد الزماني أو المكاني إلى قرينة نسبة الإمام للحكم إلى نفسه يغدو الظهور بيّناً في إرادة الحكم التدبيري.

الخلاصة: أنه في كل الموارد التي ينسب فيها النبي (ص) أو الإمام عليه السلام الحكم إلى نفسه، فيكون الأصل فيه التدبيرية، إلا إذا قامت قرينة على التشريعية، وفي كل مورد لا ينسب فيه الحكم إليه من قبيل « يجوز» أو «يحرم» أو يلزم» أو «لا يجوز» أو نظائرها فالأصل فيه التشريعية إلا إذا قامت القرائن على التدبيرية كما في حالات التحديد الزماني والمكاني المشار إليها.

ولكنْ قد تقدّم في كلام السيد الخوئي ما ظاهره التفصيل بين نسبة الحكم إليه (ص) أو نسبته إلى الإمام عليه السلام، ففي حال نسبته إلى النبي (ص) يكون ظاهراً في التشريع، بخلاف نسبته إلى أمير المؤمنين عليه السلام مثلاً.

أقول: إنّ علينا أن نفرّق بين أن يكون المتكلمُ هو النبي (ص) ويقول للمسلمين: «وضعت عليكم»، فهنا مع كون احتمال التشريع وارداً، بيد أنّه يمكن ترجيح التدبيرية بناءً على ما تقدم، من أنّ الحكم لو كان تشريعاً إلهياً، فالأولى نسبته إلى الله تعالى، كما أثر عنه (ص)، في قوله في مواطن شتى: «أمرني ربي»[1]، وأما لو كان المتكلم هو الإمام عليه السلام فقال: «وضع رسول الله (ص)» فهنا يكون ما ذكره السيد الخوئي محتمل بنحو قوي، وذلك باعتبار أنّ النبي (ص) بما أنّه صاحب الشرع، فيصحّ نسبة الحكم إليه ولو كان يتلقى ذلك من الوحي، ولكنّ الاحتمال الآخر قائم أيضاً، ولذا لا بدّ لحسم الموقف من الرجوع إلى سائر القرائن لتحديد التدبيرية، أو التشريعيّة، وإن لم يوجد ما يشهد لهذا أو ذاك فيرجع إلى مقتضى الأصل عند الشك في التدبيرية والتشريعية، وسيأتي الحديث عن هذا الأصل.

5. فوارق أخرى

وثمة فوارق أخرى بين الحكمين، وبعضها فوارق ذات بعد معياري لتشخيص أحدهما عن الآخر، وهذا ما ننبه عليه في الفقرات التالية:

أ ـ إنّ المائز التعبيري المشار إليه ليس هو الوحيد الذي تنحصر قرينة التدبيريّة فيه أو

(1) من قبيل ما روي عَنْ عَبْدِ اللَّه بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّه (ص): أَمَرَنِي رَبِّي بِمُدَارَاةِ النَّاسِ كَمَا أَمَرَنِي بِأَدَاءِ الْفَرَائِضِ». **الكافي**، ج2، ص17. وفي حديث آخر عنه (ص): «أَمَرَنِي رَبِّي بِحُبِّ الْمَسَاكِينِ الْمُسْلِمِينَ». **الكافي**، ج8، ص8.، وقال (ص) في شأن صلاة العشاء الآخرة: «أمرني الله وأمتي بهذه الصلاة». **المحاسن**، ج2، ص323، وفي حديث فدك روي عن الكاظم عليه السلام عن رَسُولُ اللَّه (ص) قَالَ: «يَا فَاطِمَةُ إِنَّ اللَّه أَمَرَنِي أَنْ أَدْفَعَ إِلَيْكِ فَدَكاً». **الكافي**، ج1، ص543.

تدور مداره، بحيث تنتفي بانتفائه، إذ يمكن الحملُ على التدبيريّة حتى مع عدم وجود التعبير المذكور، وذلك فيما إذا ساعدت القرائن على ذلك، وأهمّها مناسبات الحكم والموضوع، فالحكم التدبيري يأتي في طول الحكم التشريعي، (وتستطيع تسمية ذلك بالفارق الرتبي). وتجدر الإشارة هنا إلى أمر، وهو أنّه إذا كانت التعبيرات اللفظية الـواردة في الحديث تعدّ شاهداً على صدور الحديث عن مقام التدبير، أو مقام التشريع، أو غيرهما، فإنّ بالإمكان أن نقول أيضاً: إنّ معرفة المقام نفسه الذي صدر عنه النبي (ص) في موقفه أو تصرفه هو الآخر مؤشر على فهم الكلام الصادر عن النبي (ص)، أو الأئمة عليهم السلام ومعرفة المقصود لهم.

ب ـ إنّ الحكم التشريعي المنصبّ على موضوع معيّن يُفترض أن لا يتبدل ولا يتغيّر ما لم يتغيّر الموضوع وما لم يكن الزمان المعيّن مأخوذاً فيه شرطاً أو شطراً، لأنّ حكم الشرع في كل موضوع واحد ودائم، ولذا يفترض أن لا تختلف الأخبار التي تتضمن حكماً تشريعياً، إلا لدواعٍ وأسباب أخرى، كالتقيّة، أو غيرها، وأما الحكم التدبيري، فحيث إنّه بطبيعته لا يتسم بالثبات ويمكن أن يتغيّر من مرحلةٍ إلى أخرى، فبطبيعة الحال سوف ينعكس ذلك على الأخبار المتضمنة لبيانه، فتختلف إلى حدٍّ يبدو للناظر إليها أنّها متعارضة، وقد يتعامل الفقهاء معها على هذا الأساس، ويجرون عليها أحكام وقواعد باب التعارض، ومنها: تساقط الخبرين، غفلة عن أنّهما قد يكونان صادرين لبيان حكمين تدبيرين، أو أن أحدهما صادر لبيان حكم تشريعي والآخر لبيان حكم تدبيري. وعلى ضوء هذا، فإنّه وعند اختلاف الأخبار في المورد الواحد فلا ينبغي التسرع إلى التعامل معهما تعامل المتعارضين، إذ قد يكون ذلك بسبب تدبيريّة أحدهما أو تدبيرية الاثنين معاً، والحمل على التدبيرية أولى من إسقاط الخبريْن[1].

ج ـ إنّ مستوى العناية بإيصال الحكم التدبيري، لا يبلغُ مستوى العناية بإيصال الحكم التشريعي، فالحكم التشريعي باعتباره يعبر عن الجانب الثابت في هذا الدين، يفترض أن تشتد العناية لإيصاله وبيانه وإبلاغه إلى الأمة، ما يفرض تكراره في أكثر من مناسبة، وإبلاغه بأكثر من بيان، وهذا بخلاف الحكم التدبيري، فإنّ العناية به ليست بهذا المستوى، إلا في حالات خاصة تبلغ أهمية استثنائية، والكلام بعينه يجري في إبلاغ الحكم الخبروي مما سيأتي الحديث عنه لاحقاً، فإن العناية في إبلاغه لا تبلغ مستوى الحكم التشريعي، بل وحتى أنها لا تبلغ أحياناً مستوى إبلاغ الحكم السلطاني، لأنّ

(1) تطرقنا إلى هذا الأمر في كتاب الولد غير الشرعي، لاحظ: موضوع شهادة الولد غير الشرعي.

الحكم التدبيري يتصل بانتظام المجتمع، ومخالفته تستدعي تبعة قانونيّة، بخلاف مخالفة الحكم الخبروي.

والشواهد على حرص النبي (ص) على إبلاغ الأحكام الشرعيّة وإيصالها إلى الأمة وافرة، منها:

أولاً: تكرار الحكم في مجلس واحدٍ أكثر من مرة، ولذا يرد في الأخبار أنّه «قالها ثلاثاً»[1]، وقد روي عنه (ص): «أنّه كان إذا تكلّم بكلمةٍ أعادها ثلاثاً حتى تفهم عنه»[2]، أو تكرار المضمون نفسه في أكثر من مجلس أو مناسبة، وهذا حاصل في الكثير من الأخبار.

ثانياً: إقامة «مسمعين يسمعون الناس ما يقوله...»[3]، كما حصل في خطبةِ الوداع.

ثالثاً: ما فُعل لأجل التأسي والتشريع[4]، كأفعال الصلاة، وأفعال الحج مع أمره (ص) بالاقتداء بفعله، بقوله (ص) ـ فيما روي عنه ـ: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[5]، وقوله (ص): «**خذوا عنّي مناسككم**»[6].

---

(1) عن مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «مَنْ أَرَادَ أَنْ يُظِلَّه اللَّه يَوْمَ لاَ ظِلَّ إِلاَّ ظِلُّه، قَالَهَا ثَلاثاً، فَهَابَه النَّاسُ أَنْ يَسْأَلُوه، فَقَالَ فَلْيُنْظِرْ مُعْسِراً أَوْ لِيَدَعْ لَه مِنْ حَقِّه». **الكافي**، ج4، ص35. وعن أبي عبد الله عليه السلام: «كَانَ عَلِيٌّ عليه السلام أَفْضَلَ النَّاسِ بَعْدَ رَسُولِ اللَّه (ص) وأَوْلَى النَّاسِ بِالنَّاسِ حَتَّى قَالَهَا ثَلَاثاً». **الكافي**، ج8، ص80. وعن أبي هريرة عن النبي (ص) قال: يا نساء المسلمات ـ قال يحيى قالها ثلاثا ـ: «لا تحقرنّ جارة لجارتها». **مسند أحمد**، ج2، ص432. وعنه (ص): «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه قالها ثلاثاً». **مسند أحمد**، ج3، ص76. وعن أنس قال جاء رجل إلى النبي (ص) فقال: يا رسول الله (ص) أخبرني بما افترض الله على من الصلاة؟ فقال: «افترض الله على عباده صلوات خمساً، قال: هل قبلهن أو بعدهن؟ قال: افترض الله على عباده صلوات خمساً قالها ثلاثاً». **مسند أحمد**، ج3، ص267. وفي خبر معاذ، يا معاذ... قلت: «لبيك. قال: هل تدري ما حق الله على العباد؟ قال: فقلت: الله ورسوله أعلم، قالها ثلاثاً، فقلت: ذلك ثلاثاً، ثم قال: حقّه عزَّ وجلّ أنْ يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، ثم قال: هل تدري ما حقّ العباد على الله إذا فعلوا ذلك؟ فقلت: الله ورسوله أعلم، قالها ثلاثاً، وقلت ذلك ثلاثاً فقال: حقّهم عليه إذا هم فعلوا ذلك أن يغفر لهم وان يدخلهم الجنة». **مسند أحمد**، ج5، ص234. إلى غير ذلك من الأخبار.

(2) **صحيح البخاري**، ج1، ص23.

(3) **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص54.

(4) **أضواء البيان** للشنقيطي، ج4، ص304

(5) **صحيح البخاري**، ج1، ص155، و**سنن الدارمي**، ج1، ص286، وقد نقلت كتب الفقه الشيعية هذا الخبر، وهو من الأحاديث التي نرجح أنها جاءت إليها من مصادر السُّنة. انظر: **الانتصار** للمرتضى، ص151، و**الخلاف** للشيخ، ج1، ص314، إلى غيرها من المصادر الفقهيّة.

(6) **السنن الكبرى**، ج5، ص125.

رابعاً: أمره (ص) أو حثّه على نقلِ الحكم إلى الآخرين، كما في قوله (ص): «فليبلغ الشاهد الغائب»[1]، أو قوله (ص): «نضّر الله عبداً سمع مقالتي فبلّغها»[2].

خامساً: إحاطة الحكم بجملةٍ من القرائن الحالية أو المقالية الموحية بأهميّة الأمر في دين الله تعالى، كما في قوله (ص): «اللهم فاشهد». أو قوله: «ألا هل بلغت»[3].

وقد يجتمعُ أكثر من عنصر من هذه العناصر في خبرٍ واحد، كما فيما روي عنه (ص) في حجة الوداع، ففي صحيحة أَبِي أُسَامَةَ زَيْدٍ الشَّحَّام عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «**إِنَّ رَسُولَ اللَّه (ص) وَقَفَ بِمِنًى حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهَا فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ واعْقِلُوه عَنِّي، فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَلْقَاكُمْ فِي هَذَا الْمَوْقِفِ بَعْدَ عَامِنَا هَذَا، ثُمَّ قَالَ: أَيُّ يَوْمٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً؟ قَالُوا: هَذَا الْيَوْمُ، قَالَ: فَأَيُّ شَهْرٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً؟ قَالُوا: هَذَا الشَّهْرُ، قَالَ: فَأَيُّ بَلَدٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً؟ قَالُوا: هَذَا الْبَلَدُ، قَالَ: فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمِ تَلْقَوْنَه فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ، أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ؟ قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: اللَّهُمَّ اشْهَدْ. أَلَا مَنْ كَانَتْ عِنْدَه أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنِ ائْتَمَنَه عَلَيْهَا، فَإِنَّه لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ ولَا مَالُه إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسِه، ولَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ ولَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّاراً**»[4].

---

(1) ورد في خطبته يوم النحر في حجة الوداع، انظر: **صحيح البخاري**، ج1، ص24، وج2، ص191، وعقد البخاري باباً خاصاً تحت عنوان «ليبلغ العلم الشاهد الغائب»، ج1، ص34.

(2) في صحيحة ابن أبي يعفور عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام أَنَّ رَسُولَ اللَّه (ص) خَطَبَ النَّاسَ فِي مَسْجِدِ الْخَيْفِ فَقَالَ: «نَضَّرَ اللَّه عَبْداً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا وحَفِظَهَا وبَلَّغَهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا، فَرُبَّ حَامِلِ فِقْه غَيْرُ فَقِيه ورُبَّ حَامِلِ فِقْه إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَه مِنْه». **الكافي**، ج1، ص403، و**الأمالي** للصدوق، ص432، و**سنن الدارمي**، ج1، ص75، و**سنن ابن ماجة**، ج1، ص84.

(3) قال ذلك في غدير خم، وبعد أن أبلغ الناس ولاية علي عليه السلام. **الكافي**، ج1، ص289، وج 8، ص344. وروي أنه قال ذلك في خطبة له في مسجد الخيف، تتضمن حقائق دينية وأحكام شرعيّة، انظر: **الكافي**، ج1، ص403. وأيضاً ورد ذلك في خطبته (ص) يوم النحر في حجة الوداع، **صحيح البخاري**، ج2، ص191، وروي أنه بعد أن صلى صلاة الكسوف قال: «إن الشمس والقمر من آيات الله وإنهما لا ينخسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتموهما فكبّروا وادعوا الله وصلوا وتصدقوا... يا أمة محمد إنْ من أحد أغير من الله أن يزنى عبده أو تزني أمته، يا أمة محمد، والله لو تعلمون ما أعلم لبكيتم كثيراً ولضحكتم قليلاً، ألا هل بلغت؟!». **صحيح مسلم**، ج3، ص28.

(4) **الكافي**، ج7، ص273. ونحوه موثق سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام عنه (ص)، ج7، ص275. وروي نحوه في مصادر السُّنة، ففي صحيح البخاري، بسنده عن ابن عباس أن رسول الله (ص) خطب الناس يوم النحر فقال: يا أيها الناس أي يوم هذا؟ قالوا: يوم حرام. قال: فأي بلد هذا؟ قالوا: بلد حرام. قال: فأي شهر هذا؟ قالوا: شهر حرام. قال: فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم =

هذا ولكنّ الإنصاف أنّ ما ذكر لا يعدّ معياراً عاماً وفارقاً حاسماً بين الحكميْن، فإنّ العناية كما تشتدّ وتعظم في إبلاغ الحكم الشرعي أو العقدي، فإنّها ـ أحياناً ـ تشتد وتعظم في إبلاغ الحكم التدبيري ذي الأهمية الخاصة، كما لو كان مرتبطاً بانتظام المجتمع واستقراره، وقد لاحظنا أنّ بعض القرائن المذكورة كشواهد على التشريعية استخدمت في بيان بعض الأحكام التي قيل بتدبيريتها[1].

عاشراً: الأصل عند دوران الأمر بين التشريعيّة والتدبيريّة

عندما نحرز تشريعيّة الحكم الصادر عن النبي (ص) أو الإمام عليه السلام أو نحرز تدبيريته استناداً إلى القرائن السياقية أو اللفظية فلا تواجهنا مشكلة، ولكنْ ما هو الموقف لو اشتبه علينا الأمر ولم نعرف أنّ النبي (ص) مثلاً يتكلم بما هو مبلغ أو بما هو حاكم وسلطان؟

ذكر غير واحد من الأعلام أنّ الأصل هو التشريعيّة، قال بعض الفقهاء: «إنّ الأصل الأولي في كل ما يبيّنه النبي (ص) يقتضي صدوره عنه بداعي التشريع وتبليغ الحكم الكلي الإلهي المنزل عليه إلَّا مع قيام قرينة توجب رفع اليد عنه»[2]. وقال آخر: «الوظيفة الأوليّة

= هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا، فأعادها مراراً ثم رفع رأسه فقال: اللهم هل بلّغت اللهم هل بلّغت» قال ابن عباس: فوالذي نفسي بيده إنها لوصيته إلى أمته «فليبلغ الشاهد الغائب لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض». **صحيح البخاري**، ج2، ص191. وروى مسلم في صحيحه بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام عن أبيه الباقر عن جابر بن عبد الله، قال: ـ في بيان حجة الوداع ـ «حتى أتى (ص) عرفة فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزل بها حتى إذا زاغت الشمس أمر بالقصواء فرحلت له فأتى بطن الوادي فخطب الناس وقال: «إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا ألا كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع ودماء الجاهلية موضوعة وإن أول دم أضع من دمائنا دم ابن ربيعة بن الحارث كان مسترضعاً في بني سعد فقتلته هذيل، وربا الجاهلية موضوع وأول ربا أضع ربانا ربا عباس بن عبد المطلب فإنه موضوع كله، فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمان الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح ولهن عليكم رزقهن كسوتهن بالمعروف، وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله، وأنتم تسألون عني فما أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت وأدّيت ونصحت. فقال: بإصبعه ـ السبابة يرفعها إلى السماء وينكتها إلى الناس ـ اللهم اشهد اللهم اشهد ثلاث مرات». **صحيح مسلم**، ج4، ص41.

(1) فقد ورد تعبير « فليبلّغ الشاهد الغائب» في قضيّة تحليل الخمس للشيعة، ففي خبر الحرث بن المغيرة النصري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «.. وكل من والى آبائي فهم في حلّ مما في أيديهم من حقنا فليبلّغ الشاهد الغائب». **تهذيب الأحكام**، ج4، ص143.

(2) **منتهى الدراية**، ج6، ص605.

والأساسية للنبي (ص) هي تبليغ الأحكام الإلهيّة بقوله وفعله وتقريره، فكلها ـ بحسب المبدأ ـ كاشفة عن الحكم الإلهي الدالة عليه في مواردها، ولا يمكن صرفها إلى غير ذلك إلا بقرينة دالة على أن قوله أو فعله أو تقريره إجراء ولايتي»[1].

وسوف يتكرر ذكر هذا الأصل ببيانات أخرى في مبحث الجبليّة، والخبرويّة، فإنّ فعله (ص) قد يدور أمره بين أن يكون فعلاً بشرياً جبليّاً أو تشريعيّاً، أو إنه تصرّف خبروي أو تشريعي، ويذهب البعض ـ كما سيأتي ـ إلى حمل فعله على التشريع في الحالين، وذلك، «لأنه (ص) بعث لبيان الشرعيات»[2].

وفي تقرير مستند هذا الأصل يمكن أن نطرح أكثر من بيان:

أولاً: ما ذكره العز بن عبد السلام والقرافي والشهيد الأوّل، قال الأول: «لأن فتياه أغلب من أحكامه»[3]، يقصد أحكامه القضائية، وقال الثاني: «الغالب في تصرفه (ص) الفتيا والتبليغ، والقاعدة أنّ الدائر بين الغالب والنادر إضافته إلى الغالب أولى»[4]، وقال الثالث: «ولا ريب أنّ الحمل على الإفتاء أولى، لأنّ تصرفه (ص) بالتبليغ أغلب، والحمل على الغالب أولى من الحمل على النادر»[5].

ولكنّ الظاهر أنّ هذا التوجيه لا يتمّ، فالغلبة على فرض التسليم بها ليس بمستوى إلحاق التدبيريّة بالنادر الشبيه بالمعدوم، ليحصل الاطمئنان بالحمل على التشريع، ولذا لا تصلح دليلاً، غايته أنها تبعث على الظن وهو لا يغني من الحق شيئاً، فحالها كحال الاستقراء

---

(1) **الاحتكار**، ص189.

(2) **القواعد والفوائد**، ج1، ص211، انظر: **تمهيد القواعد**، ص236، وقد ذكر أصل التشريع هذا في موارد أخرى:

منها: الشك في دوران الأمر في الألفاظ الواردة على لسانه (ص) بين المعنى اللغوي أو المعنى المشرعي الاصطلاحي، فيحمل على المعنى الاصطلاحي، «لكونه بعث لبيان الشرعيات لا لبيان موضوعات اللغة». **فتح الباري**، ج2، ص200، و**إرشاد الفحول في بيان الحق من علم الأصول**، ص173.

ومنها: إذا دار أمر كلام المشرع بين الإرشاد إلى حكم العقل أو التأسيس الشرعي، قال الفخر الرازي: «إذا كان كلام الشرع متردداً بين الحكم العقلي والشرعي، فحمله على الشرعي أولى، لأن النبي (ص) بعث لبيان الشرعيات لا لبيان ما يستقل العقل بإدراكه». **المحصول في علم أصول الفقه**، ج1، ص412.

(3) **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ج2، ص245، قال هذا عند دوران الأمر بين التشريع والقضاء، وعند دوران الأمر بين التشريع والتدبير، قال أيضاً بالحمل على التشريع « لأنه الغالب»، المصدر نفسه.

(4) **الفروق**، ج1، ص209.

(5) **القواعد**، ج1، ص216.

الناقص، بل أدون، لأن الاستقراء ولو كان ناقصاً يكشف أنّ الوصف الذي لاحظناه عندما يتكرر وجوده في الأفراد هو وصف ثابت للطبيعة نفسها، وأنّه ليس من عوارض الفرد، ولذا لم نلحظ انفكاكه في أي فرد، وأمّا الغلبة فلا يمكن أن تكشف عن طبيعة الشيء، فتشريعيّة هذا الفرد أو ذاك أو ذاك لا تبرهن أنّ طبيعة الحكم هي التشريع، إذ لو كانت الطبيعة كذلك فلمَ انفكت في العديد من الأفراد؟!

ثانياً: إنّ الأصل المذكور هو ما يقتضيه شأن النبي (ص)، يقول بعض الفقهاء: «فإنّ شأن النبي (ص) بما هو نبي إنّما هو تلّقي الأحكام بالوحي وبيانه للأمة»[1].

أقول: ما أفيد من أنّ الأصل الأولي يقتضي صدوره عنه بداعي التشريع أشبه بالمصادرة، صحيح أنّ شأن النبي (ص) ومغزى نبوّته هو في تلقي الأحكام من خلال الوحي وبيانها للأمة، لكنّ للنبي (ص) وكذا الإمام عليه السلام شأناً آخر ووظيفة أخرى، وهي الحاكمية وتدبير شؤون الأمة، وهي تستدعي صدور أحكام تناسبها.

ثالثاً: وربما يمكن إثبات نتيجة الأصل (أقصد أصالة التشريع) وأنّه في حال الشك وعدم إحراز تدبيرية أو تشريعية الحكم الصادر عن النبي (ص) أو الإمام عليه السلام، فلا بدّ من الجري على مقتضى التشريعيّة عملاً، وذلك لأحد التوجيهات التاليّة:

التوجيه الأول: استصحاب بقاء الحكم السابق، فإنّه في حال الشكّ في ظرفيّة الحكم الصادر عنه (ص) فاستصحاب بقائه يكون ساري المفعول، والاستصحاب هنا لا يجعل من الحكم المستصحب تدبيرياً أو مولوياً، لكنه يثبت بقاءه واستمراره.

وهذا الوجه جيد إلّا عند من يرفض جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة.

التوجيه الثاني: التمسك بعموم قول الإمام الصادق عليه السلام: «**حَلَالُ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وحَرَامُه حَرَامٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَكُونُ غَيْرُه ولَا يَجِيءُ غَيْرُه**»[2]، بناء على أن حلاله وحرامه هو أعمّ من حلاله بصفته رسولاً أو حلاله بصفته إماماً وقائداً.

ولكن هذا لا يخلو من إشكال، وتأمل، لقوة انصراف الحديث المذكور إلى ما أحلّه (ص) بصفته رسولاً وليس بصفته مدبراً لشؤون المجتمع، وإلا لو صحّ لكان معارضاً لأصل التدبيرية، وبكلمة أخرى: إنّ التأبيد مختص في الحديث بما من شأنه التأبيد، والحكم التدبيري ليس كذلك.

---

(1) **دراسات في ولاية الفقيه**، ج3، ص175.

(2) **الكافي**، ج1، ص58.

التوجيه الثالث: التمسك بالإطلاق الأزماني لكلامه (ص)، فاحتمال التدبيرية في قوله لا يمنع من بقائه على الحجيّة أخذاً بالإطلاق، وبالتالي فلا يسمح ذلك للحاكم أن يلغي ذلك الحكم الصادر عن المعصوم ما لم يثبت له تدبيريته، أو يكون إلغاؤه مؤقتاً استناداً إلى صلاحية الحاكم بتجميد بعض الأحكام في حالات التزاحم كما أسلفنا.

وقد اتضح مما سلف أنّ أصالة التشريع في كلام النبي (ص) لا دليلَ عليها على إطلاقها، والكلام عينه يجري في فعله (ص) أيضاً، بل إنّ الأمر أكثر وضوحاً في الفعل، لأن الفعل وإن كان حجة بيد أنه عمل صامت واحتمال التدبيرية فيه لا يُدفع إلا مع قيام قرينة مقاميّة أو مقاليّة على التشريع.

نعم، ثمّة وجهٌ آخر في المقام يقتضي التفصيل، وحاصله: إنّ ثمة مجالات يكون التشريع الإلهي هو الأساس فيها كما في قضايا العبادة أو نحوها مما يغلب التعبد أو الغيبيّة عليها، فهنا يكون الأصل فيها هو التشريعيّة، إلا إذا قامت القرينة على التدبيرية، وفي المقابل ثمّة مجالات أخرى يكون التعبد فيها مستبعداً وهي القضايا النظاميّة والإدارية، فهنا إذا لم يسعنا القول: إنّ الأصل فيها هو التدبيريّة، ما لم تقم قرينة على التشريعيّة، فلا أقل من أن يقال: إن هذا النطاق هو مظنة التدبير.

بين التخصيص والتدبير

وثمة مسألة على صلة وثيقة بما نحن فيه (دوران الأمر بين التشريعية والتدبيرية)، وهي أنّه إذا دار الأمر بين التخصيص أو التدبير فعلى أيّهما يُبنى؟

وعلى سبيل المثال: إنّ قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَاۚ﴾[1]، ظاهر في طرح خيارين فقط في التعامل مع الأسرى، وهما المن أو الفداء، ومقتضى الإطلاق هو لزوم الأخذ بهذين الخيارين حتى مع إمكان الاسترقاق، وعليه، فما دل على جواز الاسترقاق من السيرة ومن بعض الأخبار، يدور أمره بين احتمالين، فيمكن حمله ـ كما هو المشهور ـ على تقييد الإطلاق المذكور، فيكون الاسترقاق خياراً تشريعياً ثالثاً، ويمكن حمله ـ أيضاً ـ على التدبير، لبعض القرائن، منها أنّ هذا المقام (مقام الحروب وأساليبها) هو أمر يناط بيد الحاكم الشرعي، ما يجعل التدبيريّة أمراً محتملاً في حركة الكثير من تفاصيله، حتى لو كانت مبادئه العامة تشريعية، وعليه، فعند دوران الأمر بين تقييد الآية أو بقائها على إطلاقها، فهذا معناه أنَّ الأمر في الاسترقاق يدور بين التشريع والتدبير، والسؤال: ما هو الأصل في هذه الصورة؟

(1) سورة محمد، الآية 4.

وهنا يمكن القول: ما دام بالإمكان الاحتفاظ بإطلاق المطلق، وهو الآية في المثال، فلا يصار إلى التقييد، ولا يرفع اليد عنها إلا بدليل، ولسنا نملك دليلاً ملزماً بالالتزام بالتقييد ما دام أنّه يمكن الحفاظ على إطلاق الدليل أو عمومه.

وفي المقابل، قد يقال: إنّ ذلك (الاحتفاظ بإطلاق الآية) ينافي الإطلاق الأزماني في كلامه (ص) الدال على شرعية الاسترقاق، وهذا الإطلاق جارٍ ومحكم، وهو يُثبت نتيجة التشريعية، لجهة استمرار الحكم. فنحن أمام إطلاقين، وهما: الإطلاق الأحوالي في الآية، والإطلاق الأزماني لكلامه (ص)، والأخذ بالإطلاق الأحوالي للآية يعني نفي وجود خيار ثالث في أصل الشرع ما يفتح الباب على تدبيرية ما صدر عنه (ص)، والأخذ بالإطلاق الأزماني لكلامه (ص) يعني تقييد إطلاق الآية في نفي الخيار الثالث، ومرجع هذا الدوران بين الإطلاق والتقييد إلى الشك بين الأقل والأكثر، والأكثر هنا هو الإطلاق بينما التقييد هو الأقل[1]، فنجري أصالة البراءة عن الأكثر.

ويمكن أن يقال: إنّ مؤشرات التدبيريّة المحتملة تجعل الكلام محتفاً بما يصلح للقرينية، الأمر الذي يمنع من انعقاد الإطلاق الأزماني، لأنّ حجيّة الإطلاق ليست من باب التعبد بل من باب إفادته للظهور، ووجود احتمال معتد به على التدبيرية يمنع من انعقاد الظهور.

ويمكن دعوى أنّ الكثير من الحالات التي تعامل معها الفقه على أساس التقييد والتخصيص هي ليست كذلك، ولا سيما أن كثرة التخصيص والخروج عن المبادئ العامة هي حالة مستهجنة.

حادي عشراً: الحكم التدبيري - خارطة طريق

هذا المحور من الحديث حول الشخصيّة التدبيرية لرسول الله (ص) أو الأئمة عليهم السلام هو من المحاور المهمة، حيث يتمّ من خلاله إلقاء الضوء على المجالات التي تتحرك فيها الأحكام التدبيرية، بما يبين لنا الدائرة التي تطالها تلك الأحكام، وسوف نكتشف أنّ مساحة الأحكام التدبيرية واسعة، وإذا كان بعض العلماء قد أحصى موارد التدبير فعدّ منها ثلاثين مورداً كلها بنظره «تدابير وأوامر حكومية، وولايتية»[2]. فإنّنا ومن خلال التتبع اكتشفنا أنّ

(1) وهذا بخلافه في الشبهات الوجوبية فإنّ الإطلاق يقتضي التوسعة، فيكون هو الأكثر، بينما التقييد يقتضي التضييق وهو الأقل، فنجري البراءة عن الأقل.

(2) **السوق في ظلّ الدولة الإسلامية**، ص65. إلّا أنّ بعض ما ذكره تحت هذا العنوان، هو ليس من الأحكام التدبيرية، من قبيل ما ورد في بعض الأخبار، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِه عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ قَالَ: رَآنِي أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام وأَنَا أَحْمِلُ بَقْلاً فَقَالَ: «يُكْرَه لِلرَّجُلِ السَّرِيِّ أَنْ يَحْمِلَ الشَّيْءَ الدَّنِيَّ فَيُجْتَرَأَ عَلَيْه». انظر: **الكافي**، ج6، ص439، و**الخصال**، 10، والخبر صحيح بحسب ما في الخصال، وفي خبر =

تصرفاتهم عليهم السلام الصادرة عنهم من موقع التدبير تزيد على ذلك بكثير، وهي تكاد تدخل في كافة الأبواب الفقهية، بالأخص أبواب المعاملات.

وسوف نحرص فيما يأتي على ذكر عدد كبير من الأمثلة التي عثرنا عليها والتي يُرجَّح أو يحتمل أنها أحكام تدبيرية، وذلك تأكيداً للمبدأ العام وتعزيزاً للفكرة، وتمكيناً للباحثين من التعرّف على موارد التدبير وتمييزها عن موارد التشريع، وهذا ما قد يساعد أيضاً على إيجاد ناظم بين هذه الأحكام وتحديد دائرتها.

وما سوف يُذكر من أمثلة ونماذج فيما يأتي لا نحتّم فيها الرأي بتحديد جهة الصدور، وأنّها أحكام تدبيريّة وليست تشريعية فحسم الموقف في كثير من الأمثلة الآتية بحاجة إلى دراسة معمقة وموسعة، وهذا ما ينبغي أن يتولاه علم الفقه، وإنّما غرضنا هنا في ذكر كلّ ما قيل أو يمكن أن يُقال بكونها أحكاماً تدبيرية، هو إعطاء صورة تقريبيّة لحركة الأحكام التدبيريّة، وقد يكون من المناسب عقد باب خاص لها في عِلمَي الحديث والفقه تحت عنوان الأحكام التدبيرية أو الولايتية.

وقد لاحظنا بعد جمع العدد الأكبر من الأمثلة أنّ بالإمكان تبويبها ضمن العناوين العامة التالية:

النطاق الأول: القضايا المتصلة بالتنظيم المدني

إنّ قضيّة التنظيم العام للمدن هو أمر متغير ومتحرك، تبعاً لتطور نمط الحياة ووسائل النقل، وكثرة السكان، ولذا كان من الطبيعي أن تقلّ الأحكام الإلزامية التشريعية في هذا المجال، لأنّ كثرتها قد تكون عامل جمود أمام حركية الحياة المتطورة، وبذلك يُفسح في المجال أمام الحاكم الشرعي لإصدار قرارات متغيّرة. وقد تكلّمنا في كتاب «الإسلام والبيئة» عن دور السلطة في التنظيم المدني بشكل عام، وسوف أقتصر هنا على ذكر بعض النماذج التي تؤشر على حركة الأحكام التدبيرية في هذا النطاق:

1. الطرقات وسعتها

في تحديد عرض الطريق العام الذي يتمّ شقّه في الأرض العامة (أرض الموات) يوجد قولان:

= عَبْدِ اللَّه بن جَبَلَةَ الْكِنَانِيِّ قَالَ: «اسْتَقْبَلَنِي أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام وقَدْ عَلَّقْتُ سَمَكَةً فِي يَدِي فَقَالَ: اقْذِفْهَا إِنَّنِي لأَكْرَه لِلرَّجُلِ السَّرِيِّ أَنْ يَحْمِلَ الشَّيْءَ الدَّنِيَّ بِنَفْسِه. ثُمَّ قَالَ: إِنَّكُمْ قَوْمٌ أَعْدَاؤُكُمْ كَثِيرَةٌ عَادَاكُمُ الْخَلْقُ يَا مَعْشَرَ الشِّيعَةِ إِنَّكُمْ قَدْ عَادَاكُمُ الْخَلْقُ فَتَزَيَّنُوا لَهُمْ بِمَا قَدَرْتُمْ عَلَيْه»، انظر: **الكافي**، ج6، ص480، فهذا ليس من الأحكام السلطانية، وإنما هو ـ على الأرجح ـ حكم شرعي بالكراهة.

الأول: «أنّ حدّه في الموات خمسة أذرع، وهو ظاهر المحقق في الشرايع، وحكي عن فخر المحققين نسبته إلى كثير من الأصحاب وعن بعض آخر نسبته إلى الأكثر»[1]، ومستندهم هو معتبرة أبي العباس البقباق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا تشاح قوم في طريق، فقال بعضهم: سبع أذرع، وقال بعضهم: أربع أذرع، فقال أبو عبد الله عليه السلام: **لا، بل خمس أذرع**»[2].

الثاني: «أنّ حدّه في الموات سبعة أذرع، ونسب هذا القول إلى الشيخ، والقاضي، والحلبي، والفاضل في جملة من كتبه، وولده، والشهيدان، والمحقق الكركي»[3].

ودلّت على ذلك معتبرة السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام: «... **والطَّرِيقُ يَتَشَاحُّ عَلَيْهِ أَهْلُه فَحَدُّه سَبْعَةُ أَذْرُعٍ**»[4].

ويرى بعض الفقهاء حصول التعارض بين المعتبرتين المتقدمتين، وذلك «في المقدار الزائد على الخمسة. وأما فيها فهما متفقتان... فالنتيجة هي أنّ خمسة أذرع لا بُدَّ منها على كل تقدير، وإنّما النزاع بينهما في المقدار الزائد عليها، فإنّ إحداهما تثبته، والأخرى تنفيه، وبما أنه لا يتوفر الترجيح لإحداهما على الأخرى لتعالج به مشكلة التعارض بينهما فتسقطان معاً عن الاعتبار في مورد المعارضة»[5].

بهذه الطريقة قارب بعض الفقهاء المعاصرين مسألة عرض الطريق، ليضيف على ذلك متسائلاً: «هل يجوز التصرف في الزائد على السبعة إذرع بإحياء أو نحوه؟ وأجاب: فيه تفصيل، فإن كان الزائد عن ذلك ليس مورد الحاجة جاز إحياؤه، وأمّا إن «كان مورداً لحاجة المارة من ناحية كثرتها أو كثرة وسائلها النقلية لم يجز إحياؤه على أساس أنه يوجب مزاحمتها، ولا سيما في مثل زماننا هذا»[6]. وقد توصّل إلى هذه النتيجة جمع من الفقهاء في الماضي والحاضر[7].

(1) **الأراضي** للشيخ الفياض، ص152.
(2) **تهذيب الأحكام**، ج7، ص130.
(3) **الأراضي**، ص153.
(4) **الكافي**، ج5، ص296.
(5) **الأراضي**، ص154.
(6) المصدر نفسه، ص154.
(7) يقول السيد الخوئي إنّ الخمسة أذرع هو «حد الطريق المعين من قبل الشرع، بل الأفضل أن يكون سبعة». **منهاج الصالحين**، ج2، ص162.

ثمّ إنّه وفي مقام التغلّب على إشكاليّة عدم وفاء التحديد المذكور سواء كان بخمسة أذرع أو سبعة بحاجات الإنسان المعاصر لجأ بعض الفقهاء[1] إلى التمسك بصلاحيات الولي الفقيه، على قاعدة أنّ عرضَ الطريق وإن كان خمسة أذرع في أصل الشرع، ولكنْ بإمكان الحاكم أن يأمر بتوسيعه تبعاً لحاجات الناس.

وملاحظتنا على ذلك هي أنّ هذا ليس بأولى من حمل أصل التحديد بالخمسة أو السبعة أذرع الوارد في النصوص على أنّه تحديد تدبيري ولايتي. على أنّ هذه الطريقة والتي يتمسك بها بعض العلماء كثيراً في محاولة التغلّب على إشكالات من هذا القبيل، توحي بأنّ الشريعة بحسب أحكامها الأوليّة غير قادرة على مواكبة الحياة، ولهذا يلجأ إلى سلطة ولاية الفقيه للتغلب على المشكلة!

وإذا كان ثمّة حُكم شرعي في مثل المقام فهو أنّ عرض الطريق يجب أن يكون بالمقدار الذي يحقق حاجة الناس وينظّم حياتهم، فهو يتسع ويضيق حسب اختلاف الحاجة، وحيث كانت الحاجة متغيرة من وقت لآخر ومن مكان وآخر، فيكون تقدير الحاجة بيد الحاكم الشرعي.

والشاهد على تدبيريّة هذه الأحكام، هو:

أولاً: أنّ هذا المجال المتصل بالتنظيم المدني وخصوصاً حركة المواصلات العامة، هو ـ كما أسلفنا ـ من المجالات المتحركة والمتغيرة، والتي تختلف باختلاف وسائل النقل وازدحام السكان السالكين لهذا الطريق، وعليه فمن غير المناسب للمشرع الحكيم أن يملأ هذا الحقل بأحكامٍ تشريعيّة ثابتة ودائمية.

ثانياً: في بعض الأخبار ما يؤشر على تدبيريّة هذا الحكم، وأنّه قابل للتغيير في المستقبل، وذلك في زمن دولة الإمام المهدي (عج)، فقد روى أبو بصير، عن أبي جعفر (ع) ـ في حديث طويل ـ أنه قال: «إذا قام القائم (عج) سار إلى الكوفة...، ووسع الطريق الأعظم، وكسر كل جناح خارج في الطريق، وأبطل الكنف والميازيب إلى الطرقات، ولا يترك بدعة إلا أزالها ولا سنة إلا أقامها...»[2]. ويوضح نقل آخر للخبر مقدار التوسعة التي يقوم بها

(1) قال السيد الشهيد تعليقاً على تحديد الطريق العام بخمسة أذرع من قبل السيد الحكيم: «ما لم يُلزم ولي الأمر، حسب المصلحة بأزيد من ذلك، هذا عند ابتكار الشارع وإنشائه، وأما الشارع المنشأ تسبيلاً أو إحياء فلا يجوز الاقتطاع منه ولو زاد على خمسة أذرع». انظر: **حاشية السيد الشهيد على منهاج الصالحين**، للسيد الحكيم، ج2، ص181.

(2) **الإرشاد**، ج2، ص385.

المهدي ﷺ في الطريق الأعظم، وذلك ما رواه الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة بسنده عن أبي بصير [عن أبي جعفر] في حديث له اختصرناه، قال: «إذا قام القائم ﷺ، دخل الكوفة وأمر... ويوسّع الطريق الأعظم، فيصير ستين ذراعاً، ويهدم كل مسجد على الطريق، ويسدّ كل كوة إلى الطريق، وكل جناح وكنيف وميزاب إلى الطريق»[1].

وتقريب الاستشهاد بالحديثين أنّ التوسعة في الطريق التي تحصل في زمن المهدي المنتظر ﷺ[2] هي ـ كما يُستفاد من ذيل الحديث الأول ـ من باب إقامة السُّنة وإزالة البدعة، وهذا لا وجه له مع كون عرض الطريق شرعاً مقدار خمسة أو سبعة أذرع، فكيف يكون ذلك بدعة وهو مما جاء في الخبر عن الإمام عليه السلام؟! إنّ هذا يؤشر إلى أن ما هو سُنَّة هو

---

(1) **الغيبة**، ص475.

(2) التغييرات في المجال المُدُني والتي يحدثها المهدي ﷺ طبقاً للروايات كثيرة، **منها**: ما أشار إليه الخبر المذكور أعلاه، **ومنها**: التغيير في بناء المساجد، ففي خبر عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا جعفر عليه السلام عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْمَسَاجِدِ الْمُصَوَّرَةِ؟ فَقَالَ: أَكْرَه ذَلِكَ، ولَكِنْ لَا يَضُرُّكُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ، ولَوْ قَدْ قَامَ الْعَدْلُ رَأَيْتُمْ كَيْفَ يُصْنَعُ فِي ذَلِكَ». **الكافي**، ج3، ص369، و**تهذيب الحكام**، ج3، ص259. وفي صحيح الْحَلَبِيِّ قَالَ: «سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنِ الْمَسَاجِدِ الْمُظَلَّلَةِ أَيُكْرَه الصَّلَاةُ فِيهَا؟ قَالَ: نَعَمْ. ولَكِنْ لَا يَضُرُّكُمُ الْيَوْمَ ولَوْ قَدْ كَانَ الْعَدْلُ لَرَأَيْتُمْ كَيْفَ يُصْنَعُ فِي ذَلِكَ. قَالَ: وسَأَلْتُه أَيُعَلِّقُ الرَّجُلُ السِّلَاحَ فِي الْمَسْجِدِ؟ قَالَ: نَعَمْ. وأَمَّا فِي الْمَسْجِدِ الأَكْبَرِ فَلَا فَإِنَّ جَدِّي نَهَى رَجُلاً يَبْرِي مِشْقَصاً فِي الْمَسْجِدِ». **الكافي**، ج3، ص369، و**من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص235، و**تهذيب الأحكام**، ج3، ص253. وطبيعي أنّ تظليل المساجد ليس محرماً، فقد ورد أن رسول الله (ص) قد أذن بتظليل مسجده، في صحيحة عَبْدِ اللَّه بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ سَمِعْتُه يَقُولُ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّه (ص) بَنَى مَسْجِدَه بِالسَّمِيطِ، ثُمَّ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ كَثُرُوا فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّه لَوْ أَمَرْتَ بِالْمَسْجِدِ فَزِيدَ فِيه. فَقَالَ: نَعَمْ. فَأَمَرَ بِه فَزِيدَ فِيه وبَنَاه بِالسَّعِيدَةِ؛ ثُمَّ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ كَثُرُوا فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّه لَوْ أَمَرْتَ بِالْمَسْجِدِ فَزِيدَ فِيه فَقَالَ: نَعَمْ. فَأَمَرَ بِه فَزِيدَ فِيه وبَنَى جِدَارَه بِالأُنْثَى والذَّكَرِ ثُمَّ اشْتَدَّ عَلَيْهِمُ الْحَرُّ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّه لَوْ أَمَرْتَ بِالْمَسْجِدِ فَظُلِّلَ. فَقَالَ: نَعَمْ. فَأَمَرَ بِه فَأُقِيمَتْ فِيه سَوَارٍ مِنْ جُذُوعِ النَّخْلِ، ثُمَّ طُرِحَتْ عَلَيْه الْعَوَارِضُ والْخَصَفُ والإِذْخِرُ فَعَاشُوا فِيه حَتَّى أَصَابَتْهُمُ الأَمْطَارُ فَجَعَلَ الْمَسْجِدُ يَكِفُ عَلَيْهِمْ. فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّه لَوْ أَمَرْتَ بِالْمَسْجِدِ فَطُيِّنَ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّه (ص): لَا عَرِيشٌ كَعَرِيشِ مُوسَى عليه السلام. فَلَمْ يَزَلْ كَذَلِكَ حَتَّى قُبِضَ رَسُولُ اللَّه (ص) وكَانَ جِدَارُه قَبْلَ أَنْ يُظَلَّلَ قَامَةً، فَكَانَ إِذَا كَانَ الْفَيْءُ ذِرَاعاً وهُوَ قَدْرُ مَرْبِضِ عَنْزٍ صَلَّى الظُّهْرَ وإِذَا كَانَ ضِعْفَ ذَلِكَ صَلَّى الْعَصْرَ. وقَالَ السَّمِيطُ لَبِنَةٌ لَبِنَةٌ والسَّعِيدَةُ لَبِنَةٌ ونِصْفٌ والذَّكَرُ والأُنْثَى لَبِنَتَانِ مُخَالِفَتَانِ». **الكافي**، ج3، ص296، و**تهذيب الأحكام**، ج3، ص262. ومن التغيرات التي يحدثها المهدي ﷺ بحسب الأخبار: نصب المحاريب داخل المساجد، ففي خبر طلحة بن زيد عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهم السلام: «أنّ علياً عليه السلام كان يكسر المحاريب إذا رآها في المساجد ويقول: كأنها مذابح اليهود». **علل الشرائع**، ج2، ص320، و**من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص236، و**تهذيب الأحكام**، ج3، ص253.

أن يكون الطريق بمقدار يفي بتحقيق احتياجات المجتمع، وأما الخمسة أذرع أو السبعة أو الستين فهي تطبيقات للمبدأ العام وهو مراعاة حاجة الناس.

ثالثاً: إنّ اللافت أنّ خبري الخمسة والسبعة أذرع قد ذكرا حكم المسألة في حالة التشاح، وموارد التشاح في الشأن العام هي مما يتدخل فيها الإمام عليه السلام بصفته حاكماً أو قاضياً بهدف حسم النزاع، وكأنّه في حال عدم التشاحّ لم يكن هناك مشكلة تبرر إصدار تحديد للطريق.

ولا يخفى أنّ حملَ التحديد المذكور في الخبريْن على التدبيريّة سيخلّصنا من مؤونة التعارض والتفكير في علاجها، لأنّ التحديد التدبيري في كل خبر محمول على نطاق زماني معين، فلا معارضة، وهذا أقلّ مؤونة مما فعله بعض الفقهاء من إسقاط الخبرين في مادة التعارض كما أسلفنا.

2. تنظيم الأسواق

لا يخفى أنّ للحاكم دوراً أساسياً في مراقبة الأسواق التجارية وتنظيم حركتها، لجهة التزامها بالضوابط الشرعيّة في الاجتناب عن بيع المحرمات والممنوعات والمضرات أو ممارسة الاحتكار أو غيره، وله أيضاً دور مهم في تنظيم الأسواق لجهة بنائها وتوفرها على شروط النظافة والسلامة والصحة العامة. وهذا الحقل يخضع للعديد من الاعتبارات المتغيّرة، فلا يناسب أن تملأه الشريعة بأحكام تفصيلية تشريعية ثابتة، فينبغي أن تترك مساحة للسلطة الشرعية لتملأها بالأحكام التدبيرية المناسبة، ومن هنا فإننا نرجح أنّ كثيراً مما فعله النبي (ص) أو أمير المؤمنين عليه السلام في هذا الإطار إنّما فعله بصفته قائداً يرمي إلى تنظيم شؤون السوق لا بصفته حاكياً لشرع الله. وفيما يلي نشير إلى عملين أساسيين للحاكم في هذا المجال:

أ - اختيار المكان الملائم للسوق

تشير المصادر المختلفة أنّ النبي (ص) كان يقوم بنفسه باختيار وانتخاب المكان الملائم للسوق، ففي الحديث، أنّ رسول الله (ص) ذهب إلى سوق النبيط[1]، فنظر إليه، فقال: «ليس هذا لكم بسوق»، ثم ذهب إلى سوق، فنظر إليه، فقال: «ليس هذا لكم بسوق»، ثم رجع إلى هذا السوق فطاف فيه، ثم قال: «هذا سوقكم، فلا ينتقصن ولا يضربن عليه خراج»[2].

---

(1) في مصادر أخرى جاء «النبط». **الأحاد والمثاني** للضحاك، ج2، ص3 وص454. وفي تفسير القمي أنه كان في بني قينقاع، قال: «لما رجع رسول الله (ص) من بدر أتى بني قينقاع وهو يناديهم وكان بها سوق يسمى سوق النبط». **تفسير القمي**، ج1، ص97، والنبيط أو النبط، عرق وجنسٌ بشري معروف.

(2) **سنن ابن ماجة**، ج2، ص751.

وفي رواية أخرى: عن أبي أسيد، جاء إلى النبي (ص) فقال: «بأبي أنت وأمي إني قد رأيت موضعاً للسوق أفلا تنظر إليه؟ قال: بلى، فقام معه حتى جاء موضع السوق، فلما رآه أعجبه، وركضه برجله، وقال: نعم سوقكم، فلا ينتقض ولا يضربن عليه خراج»[1].

ب - منع التعدي في بناء السوق

ومنعُ التعدي في بناء الأسواق هو ـ أيضاً ـ من المهمات التي تضطلع بها السلطة، ونجد في سيرة أمير المؤمنين عليه السلام أنّه كان يتصدى لذلك، ففي الخبر عن الأصبغ بن نباتة المجاشعي أنّ علياً عليه السلام خرج إلى السوق، فإذا دكاكين قد بنيت بالسوق، فأمر بها فخربت فسُوِّيت، قال: ومرّ بدور بني البكاء، فقال: هذه من سوق المسلمين، قال: فأمرهم أن يتحولوا وهدمها، قال: وقال علي عليه السلام : من سبق إلى مكان في السوق فهو أحق به، قال: فلقد رأيتنا يبايع الرجل اليوم ههنا وغداً من ناحية أخرى»[2].

وهذا النصّ في الوقت الذي يدل على أنّ السلطة من حقها منع التعديات والتجاوزات المضرّة بالأسواق، فإنه يكشف لنا طبيعة الأسواق آنذاك، وأنّها كانت من إنشاء الدولة وتبقى ملكاً لها، وهي تبيح للناس الاستفادة منها، دون أخذ أجرة على ذلك، وكان كل من يسبق إلى مكان في السوق فهو أحق به إلى الليل، وهذا ما يدلّ عليه الخبر المعتبر عن طلحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «قَالَ أمير المؤمنين عليه السلام سُوقُ الْمُسْلِمِينَ كَمَسْجِدِهِمْ فَمَنْ سَبَقَ إِلَى مَكَانٍ فَهُوَ أَحَقُّ بِه إِلَى اللَّيْلِ»[3] قَالَ: «وكَانَ لاَ يَأْخُذُ عَلَى بُيُوتِ السُّوقِ كِرَاءً»[4].

وهذا يذكرنا بالأسواق الشعبيّة التي لا تزال قائمة إلى يومنا هذا في بعض البلدان، حيث يتوافد الناس كل أسبوع إلى بقعة محددة ومعدّة مسبقاً ويفترشون بضائعهم أمام الزبائن. وطبيعي أنّ هذه الأسواق كانت تفي بحاجات الناس آنذاك، ولكنها اليوم لم تعد تفي بها.

وكيف كان، فإنّ النبي (ص) لما كان ينظّم السوق فهو لم يفعل ذلك بصفته رسولاً، بل بصفته قائداً ووليّاً للأمر، وكذلك الحال في الإمام علي عليه السلام.

3. استحداث المؤسسات الضرورية

ومن الأمور المتحركة التي يفرضها تطور الحياة المدنية، بهدف تنظيم الأمور في

---

(1) **مجمع الزوائد**، ج4، ص76.

(2) **السنن الكبرى**، ج6، ص151.

(3) في الخبر الذي رواه البيهقي بسنده عن أبي يعفور قال: كنا في زمن المغيرة بن شعبة من سبق إلى مكان في السوق فهو أحق به إلى الليل». **السنن الكبرى**، ج6، ص151.

(4) **الكافي**، ج2، ص662، وج5، ص155، و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص9.

المجتمعات، إنشاء بعض المؤسسات الضرورية، ومنها إنشاء السجون، أو غيرها، ويمكن أن نذكر في هذا السياق: **إنشاء مربد**[1] **للإبل الضالة** من قبل الإمام علي عليه السلام، ففي الوقت الذي روي عن النبي (ص) أنّ ضالة الإبل لا تؤخذ وتترك لشأنها، وهذا ما رواه الفريقان، ففي صحيحة هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ (ص) فَقَالَ لَه: يَا رَسُولَ اللَّه إِنِّي وَجَدْتُ شَاةً، فَقَالَ رَسُولُ اللَّه (ص): هِيَ لَكَ أَوْ لأَخِيكَ أَوْ لِلذِّئْبِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّه إِنِّي وَجَدْتُ بَعِيراً، فَقَالَ: مَعَه حِذَاؤُه وسِقَاؤُه، حِذَاؤُه خُفُّه وسِقَاؤُه كَرِشُه، فَلَا تَهِجْه»[2]. وفي صحيح مسلم بسنده عن زيد بن خالد الجهني أنه قال جاء رجل إلى النبي (ص) فسأله عن اللقطة فقال: اعرف عفاصها ووكاءها ثم عرّفها سنة، فإن جاء صاحبها وإلّا فشأنك بها. قال: فضالة الغنم؟ قال: لك أو لأخيك أو للذئب؟ قال: فضالة الإبل؟ قال: ما لك ولها! معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربها»[3]. إلا أننا نجد في سيرة الإمام علي عليه السلام أنه بنى لضوال الإبل مربداً خاصاً توضع به إلى أن يأتي صاحبها ببينة ويأخذها، ففي الخبر عن سعيد بن المسيب قال: «رأيت عليّاً بنى للضوال مربداً، فكان يعلفها علفاً لا يسمنها ولا يهزلها من بيت المال، فكانت تشرف بأعناقها، فمن أقام بيِّنة على شيء أخذه، وإلا أقرها على حالها لا يبيعها، فقال سعيد بن المسيب: لو وليت أمر المسلمين صنعت هكذا»[4]. وإنشاء الإمام عليه السلام للمربد ـ لو ثبت بطريق معتبر ـ هو إجراء تدبيري اتخذه بصفته ولياً للأمر.

وربما يقال: إنّ الذي دفعه إلى ذلك أنّه عليه السلام رأى إبقاء ضالة الإبل دون حفظ قد يضيّعها على أهلِها، وذلك بسبب حدوث تغيّر اجتماعي جعل البعض يستسهل تملك الضوال.

النطاق الثاني: التنظيم الإداري والحكومي

من المجالات الرحبة لحركة الأحكام التدبيرية مجال الإدارة، فإنّ قضية التنظيم والتطوير الإداري هي من القضايا المتحركة، ما يستدعي أن يكون للحاكم صلاحيات واسعة على هذا الصعيد، بأن يقرّ كل ما يراه صلاحاً من نُظُمٍ إدارية أو آليات في التنظيم الإداري.

ويمكن أن نشير هنا إلى بعض التدبيرات التي قيل أو قد يقال بأنها صدرت عن المعصوم بصفته التدبيرية:

---

(1) المربد الموضع الذي تحبس فيه الإبل وغيرها، مشتق من ربد أي أقام، ومنه مربد المدينة.

(2) **الكافي**، ج5، ص140.

(3) **صحيح مسلم**، ج5، ص134.

(4) **المصنف لابن أبي شيبة**، ج5، ص133. وهو مروي في **دعائم الإسلام**، ج2، ص497، **ومناقب آل أبي طالب** لابن شهر آشوب، ج1، ص378.

النموذج الأول: إحصاء النفوس

روى حذيفة أنّ رسول الله (ص) قال: «اكتبوا لي من تلّفظ بالإسلام من الناس، فكتبنا له ألفاً وخمسمائة رجل...»[1]. وهذا التدبير مهم جداً، وهو يمكّن السلطة من معرفة الولادات، ورصد التغيرات الديمغرافية وحركة النمو السكاني، وهو قد يبدو بديهياً في زماننا هذا، ولكنه في تلك الأزمنة كان عملاً مهماً في مجتمع لم يعرف التنظيم خارج إطار الفكر العشائري.

النموذج الثاني: ثبت أسماء الفقراء

ومما تفرضه تطورات الحياة الاجتماعية، في سياق عملية تنظيم أمور الفقراء ورعايتهم أن يُعمل على ثبت أسمائهم وتدوينها في سجلات خاصة، وفي بعض الروايات ما يدلّ على أنّ الإمام علياً عليه السلام كان يعطي الناس من بيت المال دون أن يسجّل أسماءهم في كتاب خاص، ثم شعر بالحاجة إلى تسجيل ذلك وثبته في دفاتر خاصة، لكثرة الناس، وسعيِ بعضهم إلى استغلال عدم التسجيل ليأخذ من بيت المال أكثر من مرّة، فقد روي عن المسوّر بن مخرمة قال: «قدمت على علي عليه السلام بالكوفة وهو يعطي الناس في بيت له بابان على غير كتاب، فقال يا ابن مخرمة:

هذا جناي وخياره فيه إذ كل جانٍ يده إلى فيه

فقلت: يا أمير المؤمنين إنّ الناس يتراجعون عليك! قال: أوَقَدْ فعلوا! قلت: نعم، قال فاكتبوهم فكتبوا»[2]. إن قوله عليه السلام « أوقد فعلوا»، يشي بأنّ الناس كانوا قبل ذلك يتحلون بتقوى أو أخلاق تحجزهم عن مثل هذا الفعل، ولما فسدت الأخلاق أصبح البعض يمارس الخداع ليأخذوا أكثر مما يستحقون.

النموذج الثالث: في مواصفات القاضي

ورد في عهد علي عليه السلام للأشتر: «**اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك**»[3]. وربما استدلّ بعضهم بكلامه عليه السلام هذا للقول بشرطية الأعلمية في القاضي. ولكنّ بعض الفقهاء لاحظ على دلالة النص المذكور بأنّه «لم يُعلم كون هذا حكماً شرعيّاً، أو حكماً ولائياً نافذ المفعول إلى الآن، إذ الموقف يناسب أيضاً كونه من تعاليمه عليه السلام بما هو رئيس الحكومة

(1) **صحيح البخاري**، ج4، ص34، وسنن **ابن ماجة**، ج2، ص1337.

(2) **تاريخ مدينة دمشق**، ج42، ص479.

(3) **نهج البلاغة**، ج3، ص94.

لمالك الأشتر، بما هو منصوب من قبله على مصر»[1]. فهو يرى بأنّ وصيّة الإمام لمالك بأن يكون القاضي من أفضل الناس لا يظهر أنها حكم شرعي ولا أنها حكم ولائي يمتد مع الزمن، فالمتيقن أنه حكم ولائي اقتضته المرحلة.

هذا ولكنّ بعض الفقهاء[2] أورد عليه بأن الظاهر من كلام الإمام عليه السلام في عهده للأشتر أنه كان في مقام بيان البرنامج الإسلامي للوالي وما يجب أن يأخذ به، لا أنّه ينطلق من حالة خاصة يمارس فيها الولي ولايته، فيفرض بعض الأمور التي لم يُلزم بها الشارع ليكون أمره بحجم المرحلة.

هذا وتجدر الإشارة إلى هذا العهد يتضمن الكثير من التعليمات التدبيرية، منها ـ على سبيل المثال ـ قوله عليه السلام: «وَإِنْ ظَنَّتِ الرَّعِيَّةُ بِكَ حَيْفاً فَأَصْحِرْ لَهُمْ بِعُذْرِكَ، واعْدِلْ عَنْكَ ظُنُونَهُمْ بِإِصْحَارِكَ، فَإِنَّ فِي ذَلِكَ رِيَاضَةً مِنكَ لِنَفْسِكَ ورِفْقاً بِرَعِيَّتِكَ، وإِعْذَاراً تَبلُغُ بِهِ حَاجَتَكَ مِنْ تَقْوِيمِهِمْ عَلَى الْحَقِّ»[3]. فقد سئل بعض الفقهاء عن هذا الإصحار فقال: «كان هذا الحكم واجباً ولائياً»[4]، ولكنّ ذلك موضع تأمل.

النموذج الرابع: التشدّد على موظفي الدولة

التشدّد على موظفي السلطة في قضايا المال وغيرها مما هي مظنة الشبهة والتهمة هو خيار متروك لتقديرات الحاكم، فقد يلجأ إليه، حرصاً على المال العام وعلى صورة الدولة، من قبيل ما روي عن علي عليه السلام في مخاطبة ابن حنيف، قال له: «**أَمَّا بَعْدُ يَا ابْنَ حُنَيْفٍ، فَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ رَجُلاً مِنْ فِتْيَةِ أَهْلِ الْبَصْرَةِ، دَعَاكَ إِلَى مَأْدُبَةٍ فَأَسْرَعْتَ إِلَيْهَا، تُسْتَطَابُ لَكَ الأَلْوَانُ وتُنْقَلُ إِلَيْكَ الْجِفَانُ، ومَا ظَنَنْتُ أَنَّكَ تُجِيبُ إِلَى طَعَامِ قَوْمٍ، عَائِلُهُمْ مَجْفُوٌّ وغَنِيُّهُمْ مَدْعُوٌّ، فَانْظُرْ إِلَى مَا تَقْضَمُه مِنْ هَذَا الْمَقْضَمِ، فَمَا اشْتَبَه عَلَيْكَ عِلْمُه فَالْفِظْه، ومَا أَيْقَنْتَ بِطِيبِ وُجُوهِه فَنَلْ مِنْه**»[5]. يقول بعض الفقهاء: «ومن الواضح أنّ هذا أمر ولايتي صادرٌ من الإمام عليه السلام إلى أحد ولاته في مقام الحكومة على الناس، ولا إشكال في أنّ هذا المقام يحتاج إلى مزيد

---

(1) **القضاء في الفقه الاستدلالي** للسيد الحائري، ص67. ويشير إلى الولايتية أيضاً كلام الشهيد الصدر، انظر: **بحوث في علم الأصول**، ج5، ص90.

(2) **فقه القضاء**، ج1، ص154.

(3) **نهج البلاغة**، ج3، ص105.

(4) **الفتاوى المنتخبة**، ج1، ص152.

(5) **نهج البلاغة**، ج3، ص70.

احتياط ورعاية والتزامات ربما تكون غير واجبة على الرعية، ولكنها تجب على الوالي إما شرعاً أو بحكم الإمام عليه السلام باعتباره قد ولاه»[1].

النطاق الثالث: حماية الأمن الصحي والأمن الغذائي

1. الأمن الصحي

لا شك أنّ حفظ صحة الإنسان هو من أهم المبادئ التشريعية في الإسلام، فقد حرم كل ما يشكل ضرراً بليغاً على الصحة، وتطبيقاً لهذا المبدأ فإنّ من وظيفة السلطة اتخاذ كافة الإجراءات الكفيلة بحفظ النظام الصحي العام، وتنفيذ كل المقررات ذات الصلة، وهذه المقررات إنما تصدرها السلطة مستعينة بالجهات الطبية المختصة.

وفي هذا المجال، فقد صدر عنه (ص) العديد من المقررات التي ترمي إلى حفظ الصحة العامة، ومن هذه المقررات التي وردت الإشارة إليها في الأخبار: منعه (ص) من إيراد المريض من الإبل على السليم، ومنها: منعه الفرار من الطاعون، كإجراء يرمي إلى محاصرة الوباء والحؤول دون انتقاله وانتشاره، وقد تطرقنا لذلك كله في كتاب «الإسلام والبيئة»، وقد ذكرنا هناك أنّه قد أفتى غير واحد من فقهاء المسلمين[2]، أنه إذا حلّ الوباء في أرض، فيحرم أو يكره الفرار منها، وكذا الدخول إليها، واستندوا في ذلك إلى ما ورد عنه (ص) في هذا الصدد، من قبيل ما رواه البخاري: «أن عمر بن الخطاب خرج إلى الشام، فلمّا كان بسرغ[3]، بلغه أنَّ الوباء وقع بالشام، فأخبره عبد الرحمن بن عوف أنَّ

(1) **بحوث في علم الأصول**، ج5، ص90. وفي تقريره الآخر قال: «وجب الاحتياط إما وجوباً صادراً منه عليه السلام بملاك الولاية باعتباره إماماً مسؤولاً عن حفظ جهات الرعيّة في عصره ومولياً لعثمان بن حنيف على البصرة، وعليه، فيكون هذا الحكم بالاحتياط خاصّاً بولاته، ولا يعمّ جميع ولاة المسلمين غير المنصوبين من قبله بما هو إمام. وإمّا وجوباً صادراً منه بما هو مبيّن للشريعة، فيكون حكماً كليّاً على كلّ حاكم يلي أمور المسلمين في كلّ زمان وكلّ مكان». **مباحث الأصول**، ج3، ص405.

(2) قال ابن حزم الظاهري: «ولا يحل أن يهرب أحد عن الطاعون إذا وقع في بلدٍ هو فيه... ولا يحل الدخول إلى بلدٍ فيه الطاعون لمن كان خارجاً عنه حتّى يزول». **المحلى**، ج5، ص173. أمّا في الفقه الشيعي، فقد ذهب إلى هذا الرأي، الفيض الكاشاني، حيث قال:
إن الفرار من الطاعون منهيٌّ عنه، وذكر السيد عبد الله الجزائري شارح النخبة: أنَّ بعض أصحابنا قالوا بحرمة الفرار من الطاعون، «وزاد بعضهم فامتنع عن الصلاة على الميت». **التحفة السنيّة**، ص339، في المقابل، ذهب السيد كاظم اليزدي إلى جواز «الفرار من الوباء والطاعون، وما في بعض الأخبار من أن الفرار من الطاعون كالفرار من الجهاد، مختص بما كان في ثغر من الثغور، لحفظه». **العروة الوثقى**، ج2 ص22، وذهب فريق ثالث من الفقهاء إلى وجوب الفرار من الطاعون.

(3) سرغ «هي قرية في طرف الشام مما يلي الحجاز، وقال البكري: سرغ مدينة بالشام افتتحها أبو =

رسول الله (ص) قال: إذا سمعتم [به] بأرضٍ فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه، فرجع عمر من سرغ»[1].

وفي الجامع الصغير عنه (ص): «الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف»[2].وعن معاذ قال: «أوصاني رسول الله (ص) بعشر كلمات قال: لا تشرك بالله شيئاً... وإياك والفرار من الزحف وإن هلك الناس، وإذا أصاب الناس موتان وأنت فيهم فاثبت..»[3].

وهذه الروايات، تدلّ على ضرورة اعتماد مبدأ الحجر الصحي على المصابين بالأمراض المعدية، وذلك بمنع دخول أحد عليهم أو خروجهم واختلاطهم بالآخرين، حذراً من العدوى المحتملة.

هذا ولكنْ بالرجوع إلى الروايات الـواردة عن الأئمة عليهم السلام، نجدها تضع كلام النبي (ص) المتقدم، في سياقٍ خاصّ يخرجه عن كونه بصدد إبداء القاعدة المذكورة، ففي صحيحة الحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنِ الْوَبَاءِ يَكُونُ فِي نَاحِيَةِ الْمِصْرِ فَيَتَحَوَّلُ الرَّجُلُ إِلَى نَاحِيَةٍ أُخْرَى أَوْ يَكُونُ فِي مِصْرٍ فَيَخْرُجُ مِنْه إِلَى غَيْرِه فَقَالَ: لَا بَأْسَ إِنَّمَا نَهَى رَسُولُ اللَّه (ص) عَنْ ذَلِكَ لِمَكَانِ رَبِيئَةٍ[4] كَانَتْ بِحِيَالِ الْعَدُوِّ فَوَقَعَ فِيهِمُ الْوَبَاءُ فَهَرَبُوا مِنْه، فَقَالَ رَسُولُ اللَّه (ص): الْفَارُّ مِنْه كَالْفَارِّ مِنَ الزَّحْفِ، كَرَاهِيَةَ أَنْ تَخْلُوَ مَرَاكِزُهُمْ»[5].

وفي معتبرة أبان الأحمر قال: سأل بعض أصحابنا أبا الحسن عليه السلام عن الطاعون يقع في بلدة وأنا فيها أتحول عنها؟ قال: نعم.قال: ففي القرية وأنا فيها أتحول عنها؟ قال: نعم. قال: ففي الدار وأنا فيها أتحول عنها؟ قال: نعم. قلت: وإنّا نتحدث أن رسول الله (ص) قال: الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف. قال: إنّ رسول الله (ص) إنّما قال هذا في قوم كانوا يكونون في الثغور في نحو العدو، فيقع الطاعون، فيخلون أماكنهم ويفرون منها، فقال رسول الله (ص) ذلك فيهم»[6].

= عبيدة بن الجراح، (رضي الله تعالى عنه)، هي واليرموك والجابية والرمادة متصلة». **عمدة القاري**، ج24، ص120..

(1) **صحيح البخاري**، ج8، ص64.

(2) **الجامع الصحيح**، ج2، ص231.

(3) **مسند أحمد**، ج5، ص238.

(4) قال ابن الأثير: «الربيئة، وهو العين والطليعة الذي ينظر للقوم لئلا يدهمهم عدو، ولا يكون إلا على جبل أو شرف ينظر منه». **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج2، ص179.

(5) **الكافي**، ج8، ص108.

(6) **معاني الأخبار**، ص254.

وما أريد أن أسجله هنا هو التعليقان التاليان:

الأول: إنّ المستفاد من الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام وإن كان يخرج القضيّة عن النطاق المذكور أعلاه (حماية الصحة العامة)، بيد أنّ الإجراء المشار إليه فيها، وهو المنع من الفرار لمكان الربيئة، إنما اتخذه النبي (ص) بصفته قائداً وحاكماً رعاية لحالة خاصة، وهذا يؤكد الصفة التدبيرية في شخصية النبي (ص) وأنّه لا يتصرف دوماً من موقع التشريع.

الثاني: لو أنَّ أحداً لسبب مذهبي صَرَفَ النظر عن الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام في تفسير الإجراء النبوي المذكور، وأخذ النهي عن الفرار من الطاعون على ظاهره، فلا يبعد القول أنَّ النهي أقرب إلى أن يكون حكماً تدبيرياً، يرمي ـ كما قلنا ـ إلى الحفاظ على صحة الناس، والحؤول دون نقل العدوى إلى الآخرين، وكذلك المنع من الدخول إلى أرض انتشر فيها الطاعون، فالنبي (ص) بصفته ولياً للأمر وحفاظاً على أرواح الناس اتخذ قراراً تدبيرياً بعزل البلدة أو المحلة التي أصابها الوباء ومنع من الدخول والخروج إليها، ولا يفترض أن نتعامل مع المسألة تعاملاً تعبدياً، بحيث نمنع من الدخول إلى البلدان التي انتشر فيها الطاعون ولو مع فرض أنّ الداخل كان محصناً ضد العدوى ببعض المضادات، وكذا بالنسبة للخارج الذي يتمّ إخراجه لغرض معالجته، فهذا ما لا يعقل تحريم الخروج عليه، وهذا ما تقتضيه القاعدة في مسألة العدوى، فإنّها تقضي بعدم جواز الدخول إلى أرضٍ انتشر فيها الوباء دون وسائل وقاية، لأنّه تعريضٌ للنفس للهلكة، وتقضي أيضاً بعدم جواز الفرار منها إلى أرضٍ آهلة بالسكان، لأنّ في ذلك مظنة تعريض الغير لخطر العدوى، فتأمّل.

2. الأمن الغذائي

وحماية الأمن الغذائي لا تقلّ أهمية عن حماية الأمن الصحي، وفي هذا الإطار ثمّة متسع للحاكم الشرعي ـ معصوماً كان أو غير معصوم ـ أن يصدر قرارات وإجراءات تمنع أو تحد من كل ما يمسّ الأمن المذكور، ومن هذه الإجراءات ما سيأتي من إمكان اللجوء إلى التسعير، (نذكر ذلك في النطاق التاسع: تنظيم حركة السوق الاقتصادية). وما نريد أن نذكره هنا كمثال على ذلك: ما صدر عنه (ص) من المنع من إخراج اللحوم من منى، ففي صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «**سَأَلْتُه عَنْ إِخْرَاجِ لُحُومِ الأَضَاحِيِّ مِنْ مِنًى؟ فَقَالَ: كُنَّا نَقُولُ لَا يُخْرَجْ مِنْهَا شَيْءٌ لِحَاجَةِ النَّاسِ إِلَيْه، فَأَمَّا الْيَوْمَ فَقَدْ كَثُرَ النَّاسُ فَلَا بَأْسَ بِإِخْرَاجِه**»[1].

(1) **الكافي**، ج4، ص500، **علل الشرائع**، ج2، ص439، **من لا يحضره الفقيه**، ج2، ص493، **تهذيب الأحكام**، ج5، ص226.

وهذا المعنى موجود في مصادر أهل السُّنة أيضاً، ففي الخبر عن عائشة، قالت: «إنما نهى رسول الله (ص) عن لحوم الأضاحي لجهد الناس. ثم رخص فيه»، وفي خبر آخر عن نبيشة، أنّ رسول الله (ص) قال: «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام، فكلوا وادخروا»[1].

وفي صحيح مسلم بسنده عن سالم عن ابن عمر «أنّ رسول الله (ص) نهى أنْ تؤكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، قال سالم: فكان ابن عمر لا يأكل لحوم الأضاحي فوق ثلاث».

وروى عن عبد الله بن واقد، قال نهى رسول الله (ص) عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، قال عبد الله بن أبي بكر: فذكرت ذلك لعمرة فقالت: صدق سمعت عائشة تقول: دفّ[2] أهل أبيات من أهل البادية حضرة[3] الأضاحي زمن رسول الله (ص)، فقال رسول الله (ص): ادخروا ثلاثاً، ثم تصدقوا بما بقي، فلما كان بعد ذلك قالوا: يا رسول الله إنّ الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم ويجملون[4] منها الودك، فقال رسول الله (ص) وما ذاك؟! قالوا: نَهَيْتَ أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، فقال: إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفّت، فكلوا وادخروا وتصدقوا»[5].

قال النووي (676هـ) في شرحه على صحيح مسلم: «واختلف العلماء في الأخذ بهذه الأحاديث، فقال قوم: يحرم إمساك لحوم الأضاحي والأكل منها بعد ثلاث، وأنّ حكم التحريم باق، كما قاله علي وابن عمر، وقال جماهير العلماء: يباح الأكل والإمساك بعد الثلاث، والنهي منسوخ بهذه الأحاديث المصرحة بالنسخ لا سيما حديث بريدة، وهذا من نسخ السُّنة بالسُّنة، وقال بعضهم: ليس هو نسخاً، بل كان التحريم لعلّة، فلما زالت زال، لحديث سلمة وعائشة، وقيل: كان النهي الأول للكراهة لا للتحريم، قال هؤلاء: والكراهة باقية إلى اليوم، ولكن لا يحرم، قالوا: ولو وقع مثل تلك العلة اليوم فدفت دافة واساهم الناس، وحملوا على هذا مذهب علي وابن عمر، والصحيح نسخ النهي مطلقاً وأنه لم يبق

---

(1) **سنن ابن ماجة**، ج2، ص1055.

(2) «الدافة بتشديد الفاء، قوم يسيرون جميعاً سيراً خفيفاً ودفَّ يدِفّ، بكسر الدال، ودافة الأعراب من يرد منهم المصر، والمراد هنا من ورد من ضعفاء الأعراب». **شرح صحيح مسلم**، ج13، ص130.

(3) حضرة الأضاحي، أي عند حضور الأضاحي، وفي وقتها. قال النووي: «حضرة الأضاحي: بفتح الحاء وضمها وكسرها والضاد ساكنة فيها كلها، وحكي فتحها وهو ضعيف وإنما تفتح إذا حذفت الهاء فيقال: بحضرة فلان»، **شرح صحيح مسلم**، ج13، ص130.

(4) يجملون، أي يذيبون الشحم ويستخرجون الودك.

(5) **صحيح مسلم**، ج6، ص80.

تحريم ولا كراهة، فيباح اليوم الادخار فوق ثلاث والأكل إلى متى شاء، لصريح حديث بريدة وغيره»[1].

وتعليقاً على ذلك نقول: إنّه قد يُرجّح كون النهي السابق عن إخراج اللحوم إجراءً تدبيرياً ظرفياً اتخذه النبي (ص) في حالة طارئة حيث تكاثرت الوفود عليه، ما أوجد حاجة ماسة إلى الغذاء والطعام، فاقتضى ذلك أن يتدخل النبي (ص) بصفته ولياً للأمر، للمنع من إخراج لحوم الأضاحي أو ادخارها بعد ثلاث ليال، لأنّ ذلك قد يتسبب بخلق أزمة غذاء بين الحجيج الوافدين. إنّ سبب هذا المنع هو حاجة الناس إليها آنذاك، وهو منعٌ يهدف إلى الاهتمام بقاطني أو زائري المشاعر والأماكن المقدسة. وعليه، فلا تنافي بين هذه الأخبار وسائر الأخبار الواردة في المسألة والناهية عن إخراج لحوم الأضاحي من منى[2]، لأنّ تلك الروايات تشير إلى الحكم التشريعي المولوي في المسألة. ومنه يتضح أنه لا مجال لإدراج المقام في باب النسخ، لأنّ النسح المصطلح بحسب الظاهر هو ما إذا كان الناسخ والمنسوخ من الأحكام الشرعية، لا ما إذا كانا تدبيريين، أو أحدهما تشريعياً والآخر تدبيرياً.

هذا ولكن قد يقال: إنّ حكمه (ص) بمنع إخراج اللحوم من منى ليس حكماً تدبيرياً، وإنما هو حكم تشريعي مولوي، وهو يعلّق المنع على الحاجة، فمع الحاجة لا يجوز الإخراج، ومع ارتفاعها، لغنى الناس أو لكثرة الذبائح هناك، فيجوز الإخراج. وهذا يشكّل وجه جمع بين الأخبار، وهو أقرب من الحمل على التدبيرية، وكذلك هو أقرب من الوجه الذي ذكره الشيخ الطوسي[3] للجمع بينها، وهو حمله لخبر الرخصة هذا على صورة إخراج الشخص للحمٍ قد اشتراه في منى، بينما الأخبار الناهية ناظرة إلى صورة إخراجه للحم أضحيته!

النطاق الرابع: حماية النظام البيئي

إنّ حماية البيئة هي من أبرز التحديات التي تواجه العالم المعاصر برمّته، وذلك بسبب ازدياد أسباب التلوث الذي يرفع من مستوى المخاطر الصحيّة التي تتعرض لها البشرية، ويهدد الحياة على كوكب الأرض، بالإضافة إلى تحدٍّ آخر لا يقلّ خطورة عن سابقه، وهو الاستنزاف المتزايد لموارد الطبيعة، ما يجعلها تعجز عن الوفاء باحتياجات قاطنيها ويخل بالتوازن البيئي، ومن الطبيعي أنّ هذه التحديات والمخاطر تحتاج إلى اعتماد سياسات بيئية

(1) **شرح صحيح مسلم**، ج13، ص130.

(2) من قبيل خبر معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام : «لا تخرجن شيئاً من لحم الهدي». **الاستبصار**، ج2، ص275.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص275.

وخطط مدروسة تهدف إلى تلافي المحاذير المترتبة عليها، ولا ريب أنّ المقررات التدبيرية والإجرءات القانونية الرادعة هي من أبرز الخطوات التي يمكن اتخاذها على هذا الصعيد.

وما تهمنا الإشارة إليه هنا أننا نعثرُ في التراتيب والتدابير النبويّة الكثير من الإجراءات في هذا السياق، وبإمكان المهتم أن يراجع كتابنا «الإسلام والبيئة»، فسوف يجد الكثير من هذه التدابير، منها الدعوة إلى إحياء الأرض مع إعطاء المحيي حقاً في الأرض[1]، وهذه دعوة لها أكثر من بعد وهدف، منها: الحد من مخاطر التصحر، ومنها أن ذلك سيشكل دعوة إلى التنمية الاقتصادية والزراعية ومحاربة الفقر والبطالة، وهذا ما سنتطرق إليه لاحقاً. ومن التدابير النبوية في هذا المجال:

أولاً: ما ورد في تعليل النهي النبوي عن أكلِ الحمر الأهلية يوم خيبر بالخشية من فنائها وانقراضها (وبعض الأخبار ذكرت أنّ مبرر نهيِ النبي (ص) عن ذبح الحمر الأهلية أو البغال هو حاجة الناس إلى ظهورها، وهذا ما سوف تتم الإشارة إليه لاحقاً) ولو بلحاظ المنطقة العربية آنذاك، فهو نهي سلطاني ولايتي.

ومن الأخبار التي تضمنت هذا التعليل: ما رواه الشيخ الصدوق في «علل الشرائع» و«عيون الأخبار» بإسناده عن محمد بن سنان أنّ الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله: «كره أكل لحوم البغال والحمر الأهلية، لحاجة الناس إلى ظهورها واستعمالها، والخوف من فنائها لقلتها لا لقذر خلقها ولا لقذر غذائها»[2]. وفي الفقيه للصدوق أيضاً بإسناده إلى محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «... وإنما نهى رسول الله (ص) عن أكل لحوم الحمر الإنسية بخيبر لئلّا تفنى ظهورها»[3]. وعن عبد الله بن جعفر في (قرب الإسناد) عن عبد الله بن الحسن، عن علي بن جعفر، عن أخيه، قال: سألته عن لحوم الحمر الأهلية، أتؤكل؟ فقال: نهى عنها رسول الله (ص)، وإنما نهى عنها، لأنهم كانوا يعملون عليها، فكره أن يفنوها»[4].

إنّ المستفاد من هذه الأخبار أنّ أكل لحوم الحمر أو البغال ليس محرماً في أصل الشرع، وإنما نهى عنه النبي (ص) نهي تدبير، حفاظاً على الثروة الحيوانية من الانقراض في

(1) بناءً على الأرجح من أن الإذن بالإحياء هو إذن تدبيري.

(2) **علل الشرائع**، ج2، ص563، و**عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج2، ص104.

(3) **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص335، وجاء في الفقيه تتمة، وهي: «وكان ذلك نهي كراهة، لا نهي تحريم»، ونرجح أنه من كلام الصدوق وإن خالها غير واحد من تتمة قول الإمام عليه السلام.

(4) **قرب الإسناد**، ص275، **وسائل الشيعة**، ج24، ص104، الباب 4، من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث 10، والرواية معتبرة.

تلك المنطقة، مع كونها حاجة ملحّة لهم، ومن هنا فإنّ بإمكان الحاكم اتخاذ الإجراءات الكفيلة بحفظ الأجناس الحيوانية من خطر الفناء، استهداءً بما فعله النبي (ص).

ثانياً: اتخاذ الإجراءات الملائمة التي تحدّ من الصيد في بعض المواسم، كموسم تكاثر الحيوانات، ومن ذلك النهي عن أخذ الفراخ من أعشاشها، أو صيدها قبل أن تريش، ويلاحظ أنّ القوانين الوضعيّة تمنع من الصيد في موسم توالد الحيوانات والطيور وتكاثرها، وذلك حفاظاً على الثروة الحيوانية من التعرض لخطر الانقراض، وهذا الأمر قد أكّدته النصوص الإسلامية على لسان النبي الأعظم (ص)، ففي الحديث عنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه (ص): «لَا تَأْتُوا الْفِرَاخَ فِي أَعْشَاشِهَا ولَا الطَّيْرَ فِي مَنَامِه حَتَّى يُصْبِحَ. فَقَالَ لَه رَجُلٌ: ومَا مَنَامُه يَا رَسُولَ اللَّه؟ فَقَالَ: اللَّيْلُ مَنَامُه فَلَا تَطْرُقْه فِي مَنَامِه حَتَّى يُصْبِحَ، ولَا تَأْتُوا الْفَرْخَ فِي عُشِّه حَتَّى يَرِيشَ ويَطِيرَ، فَإِذَا طَارَ فَأَوْتِرْ لَه قَوْسَكَ وانْصِبْ لَه فَخَّكَ»[1].

وقد حمل الفقهاء هذا النص على الكراهة، وإن كان ظاهر بعضهم الحرمة، قال العلامة الحلي في المختلف: «مسألة: قال الشيخ: يكره أخذ الفراخ من أعشاشهن، وقال الصدوق وأبوه: ولا يجوز أخذ الفراخ من أوكارها في جبل أو بئر أو أجمة حتى ينهض، فإنْ قصد التحريم صارت المسألة خلافية. لنا: الأصل عدم التحريم»[2].

وتعليقاً على كلام العلامة نقول: إنّ الأصل لا مجال للتمسك به مع وجود الدليل الاجتهادي، وهو الرواية ـ لو تمّت سنداً[3] ـ نعم، يمكن القول: إنّ النهي في الرواية يتعيّن حملُه على الكراهة، وذلك لأنّ السيرة جارية على أخذ الفراخ من أعشاشها أو طروقها في الليل، فلو كان ذلك محرَّماً لشاع وذاع. وأيضاً، فإنّ السياق يشهد لذلك، لأنّ طروق الحيوانات ليلاً في أوكارها غير محرم، لما ورد في صحيح أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ الرِّضَا عليه السلام عَنْ طُرُوقِ الطَّيْرِ بِاللَّيْلِ فِي وَكْرِهَا؟ فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِذَلِكَ»[4]. ونحوه غيره، فهذا يؤيد حمل النهي في الرواية السابقة على الكراهة، إنْ لم نقل إنّه يقتضي ذلك لوحدة السياق، كما ذكر في جامع المدارك[5].

(1) **الكافي**، ج6، ص216، و**تهذيب الأحكام**، ج9، ص14.

(2) **مختلف الشيعة**، ج8، ص353.

(3) هي ضعيفة، وقال المجلسي: مجهول، **مرآة العقول**، ج21، ص356.

(4) **الكافي**، ج6، ص216، **تهذيب الأحكام**، ج9، ص14.

(5) **جامع المدارك**، ج5، ص112.

هذا ملخص لما ذكرناه في كتاب الإسلام والبيئة حول هذه المسألة، وما نريد إضافته هنا أنّ المقاربة المذكورة جارية وفق المنهج الأصولي السائد في قراءة النصوص الصادرة عن النبي (ص)، وذلك بالنظر إليه بصفته مبلغاً للحكم الشرعي، مع شبه إغفال للبعد التدبيري في شخصيته، ولكنْ لو أخذنا البعد المذكور بنظر الاعتبار لأمكننا ترجيح أن يكون النهي الصادر عنه (ص) في مسألة أخذ الطيور من أعشاشها نهيَ تدبير وليس تشريع، وحملُه على ذلك يجعلنا نحافظ على ظهور النهي في الحرمة (وإن كانت تدبيرية) ولا ينافي أصالة الإباحة والحلية.

ثالثاً: النهي عن صيد الحمام في الأمصار: ومن التعاليم ذات الدلالة الخاصة في المقام، ما نصّت عليه الروايات من النهي عن صيد الحمام في الأمصار، فقد روى الصدوق مرسلاً قال: «ونَهَى أمير المؤمنين عليه السلام عن صيد الحمام بالأمصار»[1]. وفي الدعائم أنه عليه السلام «نهى عن صيد الحمام في الأمصار، ورخّص في صيدها في القرى»[2].

والنهي عن صيد الحمام في الأمصار دون القرى، يمكن تفسيره بأحد وجهين:

الوجه الأول: أنّه ربّما كان تدبيراً يهدف إلى الحفاظ على الحمام في المدن من الانقراض، فإنَّ فتح الباب والمجال أمام الصيد في المدن، يؤدي إلى انقراضه وهجرته منها، بخلافه في القرى والبوادي، فلن يكون له هذا التأثير السلبي الذي يتركه صيده في المدن، كما أنّ إنسان المدينة بحاجة إلى طائر يؤنسه أكثر من إنسان القرية.

والوجه الثاني: هو ما ذكره العلامة المجلسي في البحار بقوله: «وكأن النهي عن صيد الحمام في الأمصار، لكون الغالب فيها الملك»، بخلاف القرى، فإنّ الغالب أنّ الحمام فيها غير مملوك.

ونقل المجلسي عن بعض نسخ الحديث الثاني: «العراء» مكان القرى، والعراء كما قال: «الفضاء لا يستتر فيه بشيء»، وأضاف: «وبالقصر ـ أي العرى ـ الناحية والجناب، فالمراد به الصحارى»[3].

أقول: ما ذكره المجلسي في وجه المنع والترخيص قريب، ولكن ذلك لا يمنع من دلالة الحديث على عناية التشريع الإسلامي بحماية الثروة الحيوانية.

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص321.
(2) **دعائم الإسلام**، ج2، ص169، ونقله عنه في **البحار**، ج16، ص119.
(3) **بحار الأنوار**، ج62، ص275.

النطاق الخامس: حماية المجتمع من الاختراق الثقافي والتحلل الأخلاقي

إنّ حماية الشخصيّة الإيمانيّة من الاختراق الثقافي (الحرب الناعمة) هو أمر حرصت عليه الشريعة في العديد من تعاليمها، وهو دون شكّ يندرج في سياق المبادئ التشريعيّة، ومن هنا نراها حرمت ما يسمى بالتعرّب بعد الهجرة (التسرب إلى الخارج)، وفحواه أنه لا يُسمح للمؤمن أن يعود إلى حالة من الانقطاع المعرفي والروحي، وهكذا فإنَّ الشريعة منعت من ترويج أفكار الضلال (تسرب الفكر المنحرف إلى الداخل)، وهذا أو ذاك يعبّر عن حركة المبدأ المشار إليه (حماية ساحة المؤمنين من الاختراق الثقافي)، هذه الحركة التي تخضع للكثير من الاعتبارات المتغيّرة، ما يفرض وجود مرونة تشريعيّة، تستدعي أن لا تُملأ هذه المنطقة بأحكام تفصيلية ثابتة من جميع الجوانب، وذلك بهدف إتاحة المجال أمام الحاكم الشرعي لإصدار إجراءات تدبيريّة مواكبة للتغيّر على الصعيد الاجتماعي والثقافي آخذاً بعين الاعتبار ما يستجد من متغيرات، ومنها دخول وسائل الإعلام والتواصل التي جعلت الفكر بمنأى عن المحاصرة، ما يُفقد بعض التدبيرات جدواها بمرور الزمان.

وفي رصدنا للتدابير النبويّة نجدُ مجموعة منها تندرج ـ فيما نرجح ـ في هذا السياق:

إجراءات للحؤول دون الذوبان في الآخر

لا يخفى أنّ النبي (ص) وكذلك بعض الأئمة عليهم السلام قد قاموا باتخاذ سلسلة من الإجراءات الهادفة إلى منع تماهي المؤمن مع الآخر إلى حد الاندماج والذوبان فيه، بما يفقد الشخصيّة الإيمانيّة استقلاليتها وهويتها الخاصة، وفي هذا السياق يدخل ما أسماه الفقهاء بالنهي عن التشبّه بأهل الشرك أو الكفر أو أعداء الدين، وفي هذا الإطار وردت العشرات من النصوص الروائية[1] المانعة من التشبه بالغير، والآمرة بمخالفة المجوس أو اليهود، فإنّها ـ فيما يبدو ـ ترمي إلى حماية الشخصيّة الإيمانيّة من الانسياق مع الآخر إلى حد التماهي بما يعكس تقليداً أعمى أو انهزاماً نفسياً أو يؤسس لذلك.

ونذكر هنا بعض التعاليم التي تدل على ذلك:

1. الأمر بالتلحي بالعمائم: روي عن النبي (ص): «الفرق بين المسلمين والمشركين التلحي بالعمائم»[2]. وقد روى عبد الله بن جعفر في «قرب الإسناد» بإسناده عن

---

(1) وقد ذكرنا هذه الأخبار في مبحث التدخين، راجع: **في فقه السلامة الصحيّة ـ التدخين نموذجاً**، ص240 وما بعدها. وكذلك في مبحث حلق اللحية وهو لم يطبع.

(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص266. والتلحي هو إدارة العمامة تحت الحنك ويقابله الاقتعاط وهو =

جعفر، عن أبيه: أنّ رسول الله (ص) وسلم قال: «الفرق بيننا وبين المشركين في العمائم الالتحاء بالعمائم»[1]. وقد علّق الصدوق على الحديث المذكور بالقول: «وذلك في أول الإسلام وابتدائه»[2]. وهو يؤشر على فهمه لكون هذا الحكم مؤقتاً وليس مطلقاً إطلاقاً أزمانياً. وقد ذهب الفيض الكاشاني إلى أنّ التلحي اليوم قد صار من لباس الشهرة فيحرم، قال: «وسنّة التلحي متروكة اليوم في أكثر بلاد الإسلام، كقصر الثياب في زمن الأئمة عليهم السلام، فصارت من لباس الشهرة المنهي عنها»[3].

2. تغيير الشيب، ورد في الحديث عن علي عليه السلام عن رسول الله (ص): «غيِّروا الشيب ولا تشبهوا باليهود والنصارى»[4]. وفي صحيح البخاري وغيره عن أبي هريرة عنه (ص): «إنّ اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم»[5].

وقد حمل الفقهاء الأمر بتغيير الشيب على الاستحباب، بحجة أنّه ثبت عدم حرمة تغييره وجواز صبغ شعر اللحية والرأس بالحناء، ولكن من المحتمل أنّ يكون ما تضمنه الحديث حكماً تدبيرياً وليس حكماً شرعياً ليحمل على الاستحباب. وتجدر الإشارة إلى أنّ ثمّة طائفة أخرى من الأخبار يستفاد منها أنّ ثمة غرضاً آخر وراء تغيير الشيب، وهو إظهار المؤمنين في حالات الحرب بمظهر القوة، وسيأتي ذكر هذه الطائفة.

والتبصر بهذه النصوص وأمثاله يدفع بنا إلى القول: إنّ المقصود الأساس من النهي عن تشبه المسلم باليهود أو المجوس أو المشركين في زيّهم ولباسهم ونحو ذلك هو الحفاظ على الشخصيّة الإيمانية من التماهي مع الآخر في عاداته وطقوسه إلى حدّ الذوبان به أو التخلي عن مبادئها وقيمها، وغير بعيدٍ أنّ هذا هو العنوان الأصيل والثابت في كل هذه التعاليم، وقد كان إعفاء اللحية مع حفّ الشوارب أحدَ مؤشرات التمايز عنهم، ولكنّ هذا

= شدّها من غير إدارة، وقد روي في بعض مصادر السُّنة عن النبي (ص) أنه «أمر بالتلحي ونهى عن الاقتعاط». كما ذكر العيني في **عمدة القاري**، ج3، ص101، ورواه الصدوق عنهم، **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص266، هذا ولكن قال المباركفوري: «وأما ما روي عن النبي (ص) أنه أمر بالتلحي ونهى عن الاقتعاط فلم يذكر ابن قدامة سنده ولم يذكر تحسينه ولا تصحيحه عن أحد من أئمة الحديث ولم أقف على سنده ولا على من حَسَّنه أو صححه، فالله أعلم كيف هو». **تحفة الأحوذي**، ج1، ص294.

(1) **قرب الإسناد**، ص154.
(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص266.
(3) **الوافي**، ج20، ص740.
(4) **نهج البلاغة**، قصار الحكم.
(5) **صحيح البخاري**، ج7، ص57، **صحيح مسلم**، ج6، ص156.

العنوان قد زال وتغير، فلم يعد في حلق اللحى تشبّه بالمجوس، ليدعى المسلم إلى مخالفتهم، بل لا يخطر ذلك ببال المسلم الذي يحلق لحيته، ولا سيّما أنّ المجوس أصبحوا شبه منقرضين.

مؤشرات التدبيرية

وثمة مؤشرات عديدة لتدبيرية هذه الإجراءات التي أشرنا إليها:

أ ـ ما ورد في خبر طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «لا تزال هذه الأمة بخير ما لم يلبسوا لباس العجم ويطعموا أطعمة العجم، فإذا فعلوا ذلك ضربهم الله بالذل»(1). فإنّ الظاهر أنّ لبس العجم لا يكون موجباً للذل بشكل تعبدي أو باعتباره نوعاً من العقوبة الإلهيّة المباشرة للأمة، وإنّما هو جارٍ وفق السنن الإلهيّة، على اعتبار أنّ الأمة التي لا تستطيع أن تلبس مما تنسج هي أمة مكتوب عليها أن تكون ذليلة وتابعة للآخرين.

ب ـ إنّ مسألة حرمة التشبه بالكافر إذا كانت تهدف ـ كما رجحنا ـ إلى إبعاد المسلم عن التبعيّة للغير، فهذه مسألة متحركة تناط بالحاكم، فقد يدخل عناصر جديدة في التشبه، ولا مجال لإيكال الأمر إلى آحاد المكلفين لعدم قدرتهم على الإلمام التام بما قد يكون دخيلاً في وصول المجتمع الإسلامي إلى حالة التبعيّة والمذلة، أو إذا عرفوا فإنّ مصالح الكثيرين قد تمنعهم من الالتزام بذلك فيحتاج ذلك إلى أن يكون الأمر بيد السلطة الشرعية.

ج ـ إننا نلاحظ في المقام أن هذه الروايات في مجملها صادرة عن النبي (ص) وبعضها عن أمير المؤمنين عليه السلام، أي هي صادرة عمّن تسنى له بالفعل إعمال ولايته العامة في المجتمع وكان في معرض أن تصدر عنها أحكام تدبيرية.

د ـ ومن أهمّ الشواهد القوية على التدبيرية في هذه التعاليم: ما جاء في بعض الروايات من تنصيص على البعد الظرفي في هذه التدابير، من قبيل ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه سُئِلَ عَنْ قَوْلِ الرَّسُولِ (ص): «غَيِّرُوا الشَّيْبَ ولَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»؟ فَقال عليه السلام: إِنَّمَا قَالَ (ص) ذَلِكَ والدِّينُ قُلٌّ، فَأَمَّا الآنَ وقَدِ اتَّسَعَ نِطَاقُه وضَرَبَ بِجِرَانِه، فَامْرُؤٌ ومَا اخْتَارَ»(2). ومن قبيل: صحيح حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ حَضَرْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام وقَالَ لَه

(1) **المحاسن** للبرقي، ج2، ص410.

(2) **نهج البلاغة**، ج4، ص5.

رَجُلٌ أَصْلَحَكَ اللَّه ذَكَرْتَ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام كَانَ يَلْبَسُ الْخَشِنَ يَلْبَسُ الْقَمِيصَ بِأَرْبَعَةِ دَرَاهِمَ ومَا أَشْبَه ذَلِكَ، ونَرَى عَلَيْكَ اللِّبَاسَ الْجَدِيدَ! فَقَالَ لَه: إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام كَانَ يَلْبَسُ ذَلِكَ فِي زَمَانٍ لَا يُنْكَرُ عَلَيْه ولَوْ لَبِسَ مِثْلَ ذَلِكَ الْيَوْمَ شُهِرَ بِه، فَخَيْرُ لِبَاسِ كُلِّ زَمَانٍ لِبَاسُ أَهْلِه، غَيْرَ أَنَّ قَائِمَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ عليهم السلام إِذَا قَامَ لَبِسَ ثِيَابَ علي عليه السلام وسَارَ بِسِيرَةِ علي عليه السلام»[1].

هـ ـ أنّ الحمل على بيان الحكم المولوي التشريعي سيؤدي إلى التعامل مع تلك الروايات بطريقة تجزيئيّة تفكيكيّة، فيحمل بعضها على الكراهة أو الاستحباب، بينما يُحمل البعض الآخر على الوجوب، مع أنّ اللسان في الجميع هو لسان واحد، فقوله (ص): «غيِّروا الشيب ولا تشبهوا باليهود» المحمول على استحباب تغيير الشيب لا يفرق عن قوله (ص) «واعفوا اللحى ولا تشبهوا بالمجوس» أو «باليهود» المحمول على وجوب إطلاق اللحى وحرمة حلقها، بينما الحملُ على التدبيريّة يجعلنا نحافظ على ظهور تلك الروايات وحملها بأجمعها على الإلزام التدبيري.

التدبير الثاني: ما دلّ على نجاسة الكافر

إنّ نجاسة الكافر المادية هي حكم مشهور، وقد رأى بعض الفقهاء أن النجاسة لا يُراد بها النجاسة المادية، وإنما النجاسة المعنوية، إلّا أن فريقاً ثالثاً من الفقهاء ذهب إلى أنّ الحكم بالنجاسة يَحْمِل في ثناياها دعوة إلى الحذر من مخالطة الآخرين مخافة الاندماج فيهم والتأثر بأفكارهم وعقائدهم، يقول: «وتختلف فلسفة وحكمة نجاسة الكافر عن سائر النجاسات، فهي في الحقيقة تعليم سياسي أراد الإسلام من أتباعه رعايته، والهدف منه إيجاد حالة ابتعاد ونفرة عامة عن الخارجين عن مجتمع المسلمين، لكي لا يبتلي المسلمون بعقائدهم وأفكارهم الفاسدة»[2].

التدبير الثالث: إجراءات لحماية الأمن الأخلاقي

قال الجاحظ «وكان علي (رضي الله تعالى عنه) بالكوفة قد منع الناس من القعود على الطريق فكلّموه في ذلك، فقال: أدعكم على شريطة، قالوا: وما هي يا أمير المؤمنين؟ قال: غضّ الأبصار وردّ السلام وإرشاد الضلال، قالوا: قد قبلنا فتركهم»[3]. والمنع من الجلوس

---

(1) **الكافي**، ج1، ص411، وج4، ص444، وعنه **وسائل الشيعة**، ج5، ص17، الحديث 7 الباب 7 من أبواب أحكام الملابس.

(2) **الأحكام الشرعية** للشيخ منتظري، ص24.

(3) **البيان والتبيين**، ص267.

في الطرقات (لو ثبت)، مع أنه جائز بحسب الأصل، كان ـ فيما نرجح ـ حكماً تدبيرياً يهدف إلى حماية الأمن الأخلاقي، كما يفهم من أمره بغضّ الأبصار.

النطاق السادس: قضايا الحرب والسلم

إنّ إدارة الحرب لجهة الإذن بالشروع بها أو إيقافها، أو غير ذلك مما يتصل بوضع شروط الصلح مع العدو... كلّه بيد الحاكم، ويفترض به أن يتحرى المصلحة العامة في قراراته، مستعيناً بأهل الخبرة والاختصاص، وهذا أمر واضح لا ينبغي التشكيك فيه. وفي هذا السياق نلحظ وجود تعليمات مروية عن رسول الله (ص) نرجّح أنّها صدرت عنه بصفته القياديّة:

التدبير الأول: إجراءات تشجعيّة/ من قتل قتيلاً فله سلبه

ورد في الحديث النبوي: «من قتل قتيلاً فله سلبه»[1]، وهذا المضمون يمكن ترجيح كونه إجراءً تدبيرياً ذا طابع تشجيعي، وقد ذكر الشهيد الأول هذا المثال واختلاف الرأي في شأنه، حيث نقل عن بعضهم أنّ قوله (ص): «من قتل قتيلاً فله سلبه»، هو: «فتوى، فتعمّ، وهو قول ابن الجنيد»، وأضاف: «وقيل: تصرف بالإمامة، فيتوقف على إذن الإمام، وهو أقوى هنا..»[2]، وقد سبقه القرافي إلى ذكر هذا المثال وبيان اختلاف الرأي فيه[3].

---

(1) نص الحديث موجود في كافة المصادر الحديثية السُّنية، وفي رواية أنس بن مالك عن النبي (ص) قال: «من قتل كافراً فله سلبه». **سنن الدارمي**، ج2، ص229، وفي صحيح البخاري: «من قتل قتيلاً له عليه بيّنة فله سلبه». **صحيح البخاري**، ج4، ص58، ونحوه في **صحيح مسلم**، ج5، ص148، ولم نجده في مصادر الحديث الشيعيّة، ولهذا فلم يعتمد بعض الفقهاء على الرواية لأنها «لم تثبت من طرقنا». **شرح العروة الوثقى** (كتاب الخمس)، ج25، ص31.

(2) **القواعد الفقهية**، ج1، ص217، وراجع: **نضد القواعد الفقهيّة**، ص158.

(3) قال القرافي: «قوله (ص): «من قتل قتيلاً فله سلبه»، اختلف العلماء في هذا الحديث، هل تصرف فيه (ص) بالإمامة فلا يستحق أحد سلب المقتول إلا أن يقول الإمام ذلك، وهو مذهب مالك، فخالف أصله فيما قاله في الإحياء، وهو أن غالب تصرفه (ص) بالفتوى فينبغي أن يحمل على الفتيا عملاً بالغالب، وسبب مخالفته لأصله أمور:
منها: أنّ الغنيمة أصلها أن تكون للغانمين لقوله عز وجل: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: 41]، وإخراج السلب من ذلك خلاف هذا الظاهر.
ومنها: أنّ ذلك إنما أفسد الإخلاص عند المجاهدين فيقاتلون لهذا السلب دون نصر كلمة الإسلام، ومن ذلك أنه يؤدي إلى أن يقبل على قتل من له سلب دون غيره فيقع التخاذل في الجيش، وربما كان قليل السلب أشد نكاية على المسلمين، فلأجل هذه الأسباب ترك هذا الأصل». **الفروق**، ج1، ص209 ـ 210.

أقول: نسجل في المقام وقفتين:

الوقفة الأولى: إنّ ثمّة رأياً في المقام لا يرى أصحابه أنّ السلب هو من حق السالب، وإنما هو جزء من الغنيمة، قال السيد الخوئي: «قد وقع الخلاف في حكم السلب وأنه هل يختص بالمقاتل السالب أو أنه غنيمة كساير الغنائم يشترك فيها جميع المقاتلين بعد إخراج خمسه؟ والمعروف بين العامة هو الأول، لما رووه عن النبي (ص) من أنّ «من قتل قتيلاً فله سلبه وسلاحه»، ولكن الرواية لم تثبت من طرقنا ومن ثم كان المعروف بيننا هو الثاني، فيجب تخميسه كساير الغنائم عملاً بالإطلاقات»[1].

ومن الممكن أن يقال: إنّ الرواية المذكورة وإن لم ترد في مصادر الشيعة، لكن بسبب تضافر روايتها يحصل الوثوق بها، فقد رواها المحدثون من أهل السُّنة وروتها المصادر التاريخيّة أيضاً[2]، وكذلك ذكره كبار أئمة اللغة[3]، وقد أرسله الكثير من فقهاء الشيعة وأعلامهم[4] إرسال المسلمات.

الوقفة الثانية: إنّ إباحة السلب فيما يبدو كانت حكماً تدبيرياً، وليس تشريعياً، وذكر الشهيد الأول أربعة وجوه لتقريب التدبيريّة فيها، أو ما أسماه التصرف بالإمامة، وهي:

1. «لأنّ القضيّة في بعض الحروب، فهي مختصة بها.
2. ولأنّ الأصل في الغنيمة أنْ تكون للغانم، لقوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ﴾[5]، فخروج السلب منه ينافي ظاهرها.
3. ولأنّه يؤدي إلى حرصهم على قتل ذي السلب دون غيره، فيختل نظام المجاهدة.
4. ولأنه ربما أفسد الإخلاص المقصود من الجهاد»[6].

---

(1) **شرح العروة الوثقى** (كتاب الخمس)، ج25، ص31.

(2) **السيرة النبوية** لابن هشام، ج4، ص898، و**المغازي** للواقدي، ج1، ص99، وج2، ص908، و**غزوات الرسول وسراياه**، لابن سعد، ص151.

(3) **معجم مقاييس اللغة**، ج3، ص92، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج2، ص187.

(4) رواه ابن شهر آشوب في **المناقب**، ج1، ص383، وأورده ابن أبي جمهور في **عوالي اللآلي**، ج1، ص403، ونسبه الطبرسي إلى النبي (ص) بطريقة جزميّة، انظر: **جوامع الجامع**، ج1، ص63، وص223، وقد انتشر الاستدلال به في الكتب الفقهية، انظر: **الخلاف**، ج4، ص188، و**المبسوط**، ج2، ص66، و**تذكرة الفقهاء**، ج9، ص209، إلى غير ذلك، وروى الراوندي مرسلاً، قال الحسين بن علي عليهما السلام: «[كان علي عليه السلام] يباشر القتال بنفسه ولا يأخذ السلب». **النوادر**، ص138، ولعله تنازل عن حقه أو تنزهاً عن سلب القتيل.

(5) سورة الأنفال، الآية 41.

(6) بعض هذه الوجوه مذكورة في كلام القرافي المتقدم في حاشية سابقة.

ثم أضاف: «ولا يعارض بالاشتراط (بإذن الامام)، لأنّ ذلك إنما يكون عند مصلحة غالبة على هذه العوارض»[1].

أقول تعليقاً على هذه الشواهد:

أمّا الشاهد الأول، فإنّ كون القضيّة في بعض الحروب صحيح، فهذا وارد عنه (ص) في معركة بدر[2]، وكذلك روي أنّه قاله يوم حنين[3]، لكن هذا لا يعدّ شاهداً على التدبيرية أو التصرف بالإمامة، فالمورد لا يخصص الوارد إلا إذا قامت قرينة على ذلك، أجل، قد يقال: إنّ صدور الإذن أثناء المعركة مع تكرار الإذن منه في أكثر من معركة يعدّ شاهداً على التدبيرية، لأنه لو كان حكماً شرعياً لصدر منه ولو قبيل المعركة، فتأمل.

وأما الشاهد الثاني فقد يناقش فيه بالقول: صحيح بأنّ الظاهر من الآية أنّ الغنائم هي للغانمين، والسلب من الغنيمة، فإعطاؤه للسالب خلاف الظاهر، لكن الخبر ـ عند المشهور القائلين بجواز تخصيص الكتاب بأخبار الآحاد ـ أخص من الآية، فيكون مقيداً لإطلاقها ولا موجب لحمله على التدبيرية، فتأمّل.

أمّا الشاهد الثالث، فلا بأس به، فإنّ إعطاء السالب حقاً ثابتاً في السلب يؤدي إلى خلل في نظام القتال، لأنّ ذلك يدفع المقاتلين إلى اختيار ذي السلب النفيس، ولا سيما أن السلب غدا في أيامنا ذا قيمة عالية في بعض الأحيان.

وأما الشاهد الرابع، فيلاحظ عليه، أنّ هذا من قبيل الضميمة التي لا تنافي قصد القربة، على أنه لو كان يمنع تشريع أخذ السلب لمنع من تشريع الغنيمة، فإن البعض قد يدفعهم حب الغنيمة إلى القتال.

وقد يُذكر شاهد خامس على التدبيرية، وهو أنّ الجند في ذلك الزمان، كانوا متبرعين بالقتال، بينما اليوم قد تغيّر هذا الأمر، فغدا المقاتلون موظفين وأجراء عند الدولة، ولهم رواتبهم الشهرية من مالية الدولة، وقد اعتمدت الدول فكرة الجيش النظامي.

إلا أن يقال: إنّ هذا لا يعني تدبيرية الحكم، بل إنه يعني أنّ لا إطلاق لأدلة السلب لهذه الصورة المستجدة.

(1) **نضد القواعد**، ص158.

(2) ففي المغازي للواقدي: «حدثني عبد الحميد بن جعفر قال: سألت موسى بن سعد بن زيد بن ثابت: كيف فعل النبي (ص) يوم بدر في الأسرى والأسلاب والأنفال فقال: نادى مناديه يومئذٍ: من قتل قتيلاً فله سلبه ومن أسر أسيراً فهو له! فكان يعطي من قتل قتيلاً سلبه». **المغازي**، ج1، ص99.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص908.

وقد رجح الشيخ المنتظري التدبيرية في قضية السلب، قال (رحمه الله): «الظاهر من الروايات بعد إرجاع بعضها إلى بعض كون السلب نفلاً منه (ص) وحكماً سلطانياً منه في الموارد الخاصّة، تشويقاً لأصحابه في أمر الجهاد والمبارزة، وليس في كلامه (ص) ما يشهد بكونه في مقام بيان حكم كلّي ثابت لجميع الأعصار والموارد حتى يخصص به عمومات تقسيم الغنيمة بين الجميع بالسوية»[(1)].

وكيف كان فاحتمال التدبيرية إن لم يكن هو الأرجح فلا ريب أنه قائم، وعند دوران الأمر بين التخصيص والتدبير، فالأرجح ـ كما عرفت ـ هو الحمل على التدبير.

التدبير الثاني: ضرورات الحرب وتقييد بعض الحريات

لا يخفى أنّ من مقتضيات الحرب في كثيرٍ من الأحيان اتخاذ إجراءات استثنائيّة، تمنع من كل ما من شأنه إضعاف جبهة أهل الحق، حتى لو كانت هذه الإجراءات تحدّ من سلطة الناس على أموالهم أو أنفسهم. ونلاحظ في سيرة النبي (ص) أنه اتخذ بعض هذه الخطوات، ونذكر لذلك بعض النماذج:

النموذج الأول: النهي عن أكل لحوم الحمر الأهلية في حال حاجة الحرب إليها لغرض حمل المقاتلين والعتاد عليها، ففي الخبر الصحيح عن مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وزُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام «أَنَّهُمَا سَأَلَاه عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّه (ص) عَنْهَا وعَنْ أَكْلِهَا يَوْمَ خَيْبَرَ، وإِنَّمَا نَهَى عَنْ أَكْلِهَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، لأَنَّهَا كَانَتْ حَمُولَةَ النَّاسِ، وإِنَّمَا الْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ فِي الْقُرْآنِ»[(2)].

وروى الصدوق بإسناده عن أبي الحسن الليثي قال: «حدثني جعفر بن محمد عليهما السلام قال: سئل أبي عليه السلام عن لحوم الحمر الأهلية، قال: نهى رسول الله (ص) عن أكلها، لأنها كانت حمولة للناس يومئذ. وإنما الحرام ما حرم الله في القرآن»[(3)]. ونحوهما ما جاء في أحاديث أخرى[(4)]. وقد تقدم في النطاق الرابع الاستشهاد بطائفة من الأخبار الواردة في حكم لحوم الحمر الأهلية، وهي التي عللت النهي عن ذبحها وأكلها بالخوف من فنائها.

---

(1) **دراسات في ولاية الفقيه**، ج3، ص175.

(2) **الكافي**، ج6، ص246، و**الاستبصار**، ج4، ص73، وعنهما **وسائل الشيعة**، ج24 ص118 الأطعمة المحرمة، الحديث 1.

(3) **علل الشرائع**، ج2، ص563.

(4) **وسائل الشيعة**، أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث 6 وكذا الحديث 7.

إنّ نهيه (ص) عن أكل لحوم الحمر الأهليّة يوم خيبر لم يكن نهي كراهة، كما اعتقد كثيرون[1] وإنما نهي إلزام ومنع، ولكنه ليس نهياً تشريعياً بل تدبيرياً:

أمّا إنّه نهي إلزام وليس نهياً يجامع الترخيص، فيشهد له:

أولاً: أن ظاهر النهي هو الإلزام بالترك.

ثانياً: أمره (ص) بإكفاء القدور، كما سيأتي في خبر أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام، فإنّ ذلك لا ينسجم مع الكراهة الشرعية، فمن يتناول المكروه لا يؤمر بإراقته، ولا سلطة لنا عليه بذلك، بل إنّ الإراقة والحال هذه هي نوع إسراف، وعليه فيكون ذلك شاهداً على الإلزام التدبيري.

وأما إنّه ليس نهياً تحريمياً شرعياً، فيشهد له:

أولاً: قوله عليه السلام: «وإنما الحرام ما حرّم الله في القرآن»، فحيث إن الإمام عليه السلام يقرّ بعدم الحرمة الشرعية فلا بدّ أن يكون الإلزام بتركه إلزاماً سلطانياً.

ثانياً: مناسبة صدور النهي، وهو ظرف الحرب، وكذلك التعليل بأنها حمولة الناس، فإنّ الحفاظ على «وسائل التنقل» في الحرب هو حاجة ملّحة تستدعي صدور إلزام بذلك.

وقد تسأل: إنَّ أمره (ص) بإكفاء القدور وإهراق ما فيها كما ذكرت بعض الأخبار هو شاهد على التشريع، لأنه على التدبيرية يحق لك أن تسأل: لِمَ يجب إتلاف ما في القدور؟ مع أن الأجدى أن يسري الإلزام التدبيري بحرمة ذبحها بعد أكلهم لما في القدور من لحومها، حذراً من التبذير وتبديد المال المحترم والمحلل، فحيث أمر (ص) بإكفاء ما في القدور فهذا يدلُّ على الحرمة الشرعيّة.

والجواب: إنّ ثمّة جماعة ـ فيما يبدو ـ لم تمتثل لأمر النبي (ص)، وأصرّوا على مخالفته، ما دفعه لإصدار أمرٍ بإكفاء القدور بما فيها من لحوم الحمر، عقوبة لهم على مخالفته[2]، أو ردعاً لهم حتى لا يعودوا إلى مخالفة أوامره.

---

(1) قال الشيخ الحر في عنوان الباب: «باب كراهة لحوم الحمر الأهلية، وعدم تحريمها» **وسائل الشيعة**، ج24، ص117. وقال صاحب الجواهر: «[و] المشهور بيننا شهرة كادت تكون إجماعاً كما اعترف به غير واحد إن لم تكن كذلك أنه [يكره الخيل والبغال والحمير الأهلية] في الثلاثة، بل عن الخلاف الإجماع على ذلك، كما عن الانتصار والغنية أنه من متفردات الإمامية في الأول والثالث، للأصل والنصوص المستفيضة أو المتواترة أو المقطوع بمضمونها». **جواهر الكلام**، ج36، ص264.

(2) كما يرى ذلك صاحب **السوق في ظلّ الدولة الإسلاميّة**، ص64.

وقد يرد على الخاطر احتمالٌ آخر في تفسير أمرِه بإكفاء القدور، وهو أنّه كان مقدمة لمنع الذبح، أي إنّ القدور التي أمر النبي (ص) بإكفائها لم تكن قدوراً تحتوي على لحوم الحمر، وأمر بإراقتها، وإنّما هي قدورٌ كانت تُعدُّ لهذا النوع من الطبخ وقد جهزت مقدمة لذبح الحمر فأمر بإكفائها لمنعهم من ذبح الحمر، وربما يشهد لذلك ما في خبر أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جعفر عليه السلام قَالَ: «سَمِعْتُه يَقُولُ: إِنَّ الْمُسْلِمِينَ كَانُوا أَجْهَدُوا فِي خَيْبَرَ فَأَسْرَعَ الْمُسْلِمُونَ فِي دَوَابِّهِمْ، فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّه (ص) بِإِكْفَاءِ الْقُدُورِ ولَمْ يَقُلْ إِنَّهَا حَرَامٌ وكَانَ ذَلِكَ إِبْقَاءً عَلَى الدَّوَابِّ»[1]، فإن الإبقاء على الدواب لا يكون بإلقاء وإتلاف ما قد ذبح منها، بل بالمنع من ذبح الباقي منها، والإسراع في الدواب، يقصد به الإسراع إلى ذبحها، ولولا نهيه لذبحوها.

النموذج الثاني: منع الناس من ترك البلد الذي أصابه الوباء:

وهذا ما ورد في مجموعة من الأخبار والتي تقدمت الإشارة إليها، في التدابير ذات البعد الصحي، وقلنا هناك إنّ ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام في موضوع الفرار من الطاعون، يربط المسألة ببعد عسكري، وهو حفظ الثغور، خشية أن تخلو من المجاهدين فيتسلل منها الأعداء، ففي صحيحة الحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنِ الْوَبَاءِ يَكُونُ فِي نَاحِيَةِ الْمِصْرِ فَيَتَحَوَّلُ الرَّجُلُ إِلَى نَاحِيَةٍ أُخْرَى أَوْ يَكُونُ فِي مِصْرٍ فَيَخْرُجُ مِنْه إِلَى غَيْرِه؟ فَقَالَ: لَا بَأْسَ، إِنَّمَا نَهَى رَسُولُ اللَّه (ص) عَنْ ذَلِكَ لِمَكَانِ رَبِيئَةٍ[2] كَانَتْ بِحِيَالِ الْعَدُوِّ فَوَقَعَ فِيهِمُ الْوَبَاءُ فَهَرَبُوا مِنْه! فَقَالَ رَسُولُ اللَّه (ص): الْفَارُّ مِنْه كَالْفَارِّ مِنَ الزَّحْفِ، كَرَاهِيَةَ أَنْ تَخْلُوَ مَرَاكِزُهُمْ»[3].

التدبير الثالث: إظهار ملامح القوة

إنّ بناء المجتمع العزيز والقوي يستدعي إصدار تدابير خاصة تحافظ على مظاهر القوة والاستعداد في المجتمع، حتى لا يطمع الأعداء بالمؤمنين أو يتملكهم إحساس نفسي بقدرتهم على الغلبة. على أنّ الظهور بمظهر القوة لا يخيب ظنون الأعداء فحسب، بل سيشكل سلاحاً نفسياً مؤثراً بشكل سلبي في الجبهة المعادية، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[4].

---

(1) **الكافي**، ج6، ص246، و**تهذيب الأحكام**، ج9، ص41.

(2) قال ابن الأثير: «الربيئة، وهو العين والطليعة الذي ينظر للقوم لئلا يدهمهم عدو، ولا يكون إلا على جبل أو شرف ينظر منه». **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج2، ص179.

(3) **الكافي**، ج8، ص108.

(4) سورة الأنفال، الآية 60.

والحرص على جاهزية المجتمع في وجه الأعداء المتربصين به شرّاً قد يستدعي إعلان حالة الطوارئ العسكرية في المجتمع، والتجنيد الإلزامي، وما إلى ذلك.

وفي سيرة النبي (ص) نلاحظ أنه قد أصدر العديد من التدبيرات التي يمكن درجها في هذا الإطار، وإليك بعض النماذج الدالة على ذلك:

النموذج الأول: الهرولة وإخراج الأعضاد في الطواف

من المعروف أنه في السنة السابعة من الهجرة حصلت عمرة القضاء حيث دخل النبي (ص) مكة المكرمة وكانت لا تزال تحت سلطة المشركين، وأثناء دخوله إليها أصدر (ص) بعض التعليمات ذات الطابع التدبيري، منها: أنه أمر المسلمين بالهرولة أثناء الطواف، فقد روى الشيخ الصدوق عن أبيه (رحمه الله) قال حدثنا سعد بن عبد الله عن أحمد بن أبي عبد الله عن ابن فضال عن ثعلبة عن زرارة أو محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الطواف أيرمل فيه الرجل؟ فقال إنّ رسول الله (ص) لما أنْ قدم مكة وكان بينه وبين المشركين الكتاب الذي قد علمتم، أمر الناس أن يتجلدوا وقال: أخرجوا أعضادكم وأخرج رسول الله (ص) عضديه، ثم رمل بالبيت ليريهم أنهم لم يصبهم جهد، فمن أجل ذلك يرمل الناس وإني لأمشي مشياً، وقد كان علي بن الحسين يمشي مشياً»[1].

وروى أيضاً: «وبهذا الإسناد عن ثعلبة عن يعقوب الأحمر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «كان في غزوة الحديبية وَادَعَ رسول الله (ص) أهل مكة ثلاث سنين، ثم دخل فقضى نسكه، فمرّ رسول الله (ص) بنفر من أصحابه جلوس في فناء الكعبة، فقال: هؤلاء قومكم على رؤوس الجبال، لا يرونكم فيروا فيكم ضعفاً، قال: فقاموا فشدوا أزرهم وشدوا أيديهم على أوساطهم ثم رملوا»[2].

ونقل في الوسائل عن أحمد بن محمد بن عيسى في (نوادره) عن أبيه، قال: «سئل ابن عباس فقيل له: إن قوماً يروون أن رسول الله (ص) أمر بالرمل حول الكعبة؟ فقال: كذبوا وصدقوا، فقلت: وكيف ذاك؟! فقال: إن رسول الله (ص) دخل مكة في عمرة القضاء وأهلها مشركون، وبلغهم أن أصحاب محمد مجهودون، فقال رسول الله (ص) رحم الله امرأً أراهم من نفسه جلداً، فأمرهم فحسروا عن أعضادهم ورملوا بالبيت ثلاثة أشواط، ورسول الله (ص) على ناقته، وعبد الله بن رواحة آخذ بزمامها، والمشركون

(1) **علل الشرائع**، ج2، ص412.

(2) المصدر نفسه.

بحيال الميزاب ينظرون إليهم، ثم حجّ رسول الله (ص) بعد ذلك فلم يرمل ولم يأمرهم بذلك، فصدقوا في ذلك وكذبوا في هذا»[1].

وهذا المعنى مروي عن ابن عباس من طرق السُّنّة، فعن أبي الطفيل، قال: «قلت لابن عباس: يزعم قومك أنّ رسول الله (ص) قد رمل بالبيت وأن ذلك سنة، قال: صدقوا وكذبوا، قلت: وما صدقوا، وما كذبوا؟ قال: صدقوا قد رمل رسول الله (ص)، وكذبوا ليس بسنة، إنّ قريشاً قالت زمن الحديبية: دعوا محمداً وأصحابه حتى يموتوا موت النغف، فلمّا صالحوه على أن يجيئوا من العام المقبل فيقيموا بمكة ثلاثة أيام، فقدم رسول الله (ص) والمشركون من قبل قعيقعان، فقال رسول الله (ص) لأصحابه: «أرملوا بالبيت ثلاثاً»، وليس بسنة، قلت: يزعم قومك أن رسول الله (ص) طاف بين الصفا والمروة على بعيره، وأن ذلك سُنّة، فقال: صدقوا وكذبوا، قلت: ما صدقوا وما كذبوا؟ قال: صدقوا قد طاف رسول الله (ص) بين الصفا والمروة على بعيره، وكذبوا ليس بسُنّة، كان الناس لا يُدفعون عن رسول الله (ص) ولا يُصرفون عنه، فطاف على بعير ليسمعوا كلامه وليروا مكانه ولا تناله أيديهم»[2].

وفي خبر آخر عن ابن عباس قال: «قدم رسول الله (ص) وأصحابه فقال المشركون: إنه يقدم عليكم وقد وهنهم حمّى يثرب، فأمرهم النبي (ص) سلم أن يرملوا الأشواط الثلاثة وأن يمشوا ما بين الركنين ولم يمنعه أن يأمرهم أن يرملوا الأشواط كلها إلا الإبقاء عليهم»[3].

وفي خبر آخر أيضاً عن ابن عباس، قال: «قدم رسول الله (ص) وأصحابُه مكةَ وقد وهنتهم حمى يثرب، قال المشركون: إنه يقدم عليكم غداً قوم قد وهنتهم الحمى ولقوا منها شدة فجلسوا مما يلي الحجر وأمرهم النبي (ص) أن يرملوا ثلاثة أشواط ويمشوا ما بين الركنين، ليرى المشركون جَلَدَهم، فقال المشركون: هؤلاء الذين زعمتم أنّ الحمى قد وهنتهم، هؤلاء أجلد من كذا وكذا، قال ابن عباس: ولم يمنعه أن يأمرهم أن يرملوا الأشواط كلّها إلا الإبقاء عليهم»[4].

وقد أفتى جمعٌ من فقهاء أهل السُّنة باستحباب الرمل، يقول النووي: «اتفق الشافعي

---

(1) **وسائل الشيعة**، ج13، ص352، الباب 29 من أبواب الطواف، الحديث 5.

(2) **سنن أبي داود**، ج1، ص423، و**مسند أحمد**، ج1، ص297. بيان: «(موت النغف) بفتح النون والغين المعجمة وفاء: دود يسقط من أنوف الدواب واحدتها نغفة، يقال للرجل إذا استحقر واستضعف ما هو إلا نغفة (والمشركون من قبل قعيقعان) اسم جبل بمكة والجملة حالية». انظر: **عون المعبود**، ج5، ص237.

(3) **صحيح البخاري**، ج2، ص61، وج5، ص86.

(4) **صحيح مسلم**، ج4، ص65.

والأصحاب على استحباب الرمل في الطوفات الثلاث للحديث السابق مع أحاديث كثيرة في الصحيح مثله، قالوا: والرمل هو إسراع المشي مع تقارب الخطى... قال أصحابنا: ويسنُّ الرمل في الطوفات الثلاث الأول ويسنُّ المشي على الهينة في الآخرة...»[1].

ولكن الحمل على الاستحباب لا وجه له، لأنّ ظاهر أمره (ص) هو الإلزام، وحيث إنّ المستفاد من الأخبار المتقدمة أنّ الحكم الأوّلي في الطواف هو تخيّر المكلف بين الإسراع أو الإبطاء فيه، كما جاء في بعض الروايات الواردة عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام[2]، فلا مفرّ من أن يكون أمر النبي (ص) لأصحابه في عمرة القضاء بالرمل (الهرولة) حول الكعبة أمراً تدبيرياً، وقد صدر عنه بوصفه قائداً واجب الطاعة، وهدفه أن يُري عتاة قريش تجلّده وقوته وتجلّد أصحابه وقوتهم. وهذا صريح روايات الأئمة عليهم السلام، وهو ما فهمه ابن عباس، مفرِّعاً على ذلك أنّه ليس كل ما فعله النبي (ص) هو سنة.

النموذج الثاني: خضاب الشيب

قد تقدم هذا المثال في سياق الاستشهاد على التعاليم التدبيرية الرامية إلى حفظ الهوية المستقلة وعدم الذوبان في الآخر، والغرض هنا هو الاستشهاد بخضاب الشيب من زاوية إظهار ملامح القوة في بعض الحالات، ففي الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنه سُئِلَ عَنْ قَوْلِ الرَّسُولِ (ص): «غَيِّرُوا الشَّيْبَ ولَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»؟ فَقَال عليه السلام: إِنَّمَا قَالَ (ص) ذَلِكَ والدِّينُ قُلٌّ، فَأَمَّا الآنَ وقَدِ اتَّسَعَ نِطَاقُه وضَرَبَ بِجِرَانِه، فَامْرُؤٌ ومَا اخْتَارَ»[3].

وفي رواية أخرى عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «دخل قوم على علي بن الحسين عليه السلام فرأوه مختضباً بالسواد فسألوه عن ذلك؟ فمدّ يده إلى لحيته ثمّ قال: **أمر رسول الله(ص) أصحابه في غزوة غزاها أن يختضبوا بالسواد ليقووا على المشركين**»[4].

إنّ المستفاد من هذين الخبرين أنّ الخضاب مباح في نفسه، وللمسلم أن يفعله أو يتركه، ولكنّ النبي (ص) إنما أمر به، لغرض إظهار القوة، لأنه يُظهر المقاتلين على هيئة الشباب، وهذا له دور في إرهاب الأعداء وإدخال الرعب في نفوسهم. ويؤيد ذلك ما في

---

(1) **المجموع** للنووي، ج8، ص41.

(2) ففي خبر سعيد الأعرج « عن المسرع والمبطئ في الطواف، فقال: كل واسع ما لم يؤذ أحداً». **من لا يحضره الفقيه**، ج2، ص411.

(3) **نهج البلاغة**، ج4، ص5.

(4) **مكارم الأخلاق**، ص80.

معتبرة إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ: «فِي الْخِضَابِ ثَلَاثُ خِصَالٍ: مَهْيَبَةٌ فِي الْحَرْبِ، ومَحَبَّةٌ إِلَى النِّسَاءِ، ويَزِيدُ فِي الْبَاه»[1].

وهذا لا ينافي ما جاء في أحاديث أخرى من وجود ملاكات أخرى في الخضاب، وقد تدعو للقول باستحبابه إذا تمّت الأخبار، سنداً ودلالة، فقد جاء في بعض الروايات ما يشير إلى أنّ الخضاب هو نوع زينة وتجمل، والتزين والتجمل أمر ندبت إليه الشريعة، وهذا ما رواه الشريف الرضي أنه قِيلَ لَعلي عليه السلام لَوْ غَيَّرْتَ شَيْبَكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! فَقال عليه السلام: «الْخِضَابُ زِينَةٌ، ونَحْنُ قَوْمٌ فِي مُصِيبَةٍ»، يُرِيدُ وَفَاةَ رَسُولِ اللَّه (ص)»[2].

ولكن قد يقال: إن هذا السؤال الموجّه لعلي عليه السلام هو في زمن ولايته، كما يظهر من مناداته بإمرة المؤمنين عليه السلام، واستمرار الحزن والعزاء على النبي (ص) والمصيبة بموته الداعية إلى اجتناب الزينة إلى ذاك الزمن أمر بعيد.

اللهم إلا أن يقال: إنّ تفسير المصيبة بوفاة الرسول (ص) هو من الشريف الرضي، ولعله مشتبه بذلك، فربما كان الإمام يقصد مصيبته بأحد أصحابه وإخوانه أو أهل بيته.

وبصرف النظر عن ذلك، فإنّ كون الخضاب زينة هو أمرٌ متغير، فربما يغدو منفراً، خصوصاً في بعض أنواع الصباغ، مثل الصباغ باللون الأحمر أو ما هو قريب منه مما لا يزال يفعله بعض المسلمين في أيامنا.

وقد قدمنا سابقاً أنه ورد في بعض الأحاديث: «**غيّروا الشيب ولا تشبهوا باليهود**». وهذا فيه إشارة إلى ملاك آخر في الخضاب، وهو عدم مشاكلة اليهود، وقد تقدم الحديث عن ذلك، راجع النطاق الخامس المتقدم.

إشكال ورد

هذا ولكن ربما يعترض على هذه الأمثلة بأنه لا علاقة لها بالحكم التدبيري، وإنّما المسألة تندرج في إطار تغيّر الحكم بتغيّر الموضوع، فالوجه في اختلاف حكم النبي (ص) الآمر بتغيير الشيب عن حكم الإمام علي عليه السلام الذي حكم بأنّه لا ضرورة لتغييره، هو تغيّر الموضوع، فما يستفاد من كلام علي عليه السلام أنّ موضوع حكم النبي (ص) الداعي إلى تغيير الشيب هو صورة ما إذا كان المجتمع الإسلامي ضعيفاً وفي حالة حرب، أمّا إذا أصبح قوياً فينتفي موضوع تغيير الشيب. وهكذا الحال في تحريم الحمر الأهلية، فإنّ ما صدر عن

(1) **الكافي**، ج6، ص48.

(2) **نهج البلاغة**، ج4، ص109.

النبي (ص) ليس حكماً تدبيرياً وإنّما هو حكم تشريعي لكنه مقيّد بصورة الحاجة الماسة إلى ظهور الحمر وغيرها من النعم للاستفادة منها في معركة أو غيرها، والأمر عينه ينطبق على الهرولة في الطواف، وغيرها من الأمثلة المتقدمة، وبعبارة أخرى: إنّ الإمام يريد أن يبيّن لنا أنّ ما صدر عن النبي (ص) هو حكم الضرورة، بينما الحكم في صورة الاختيار هو جواز تغيير الشيب أو حلية أكل لحوم الحمر الأهلية.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: إنّ مفاد الاعتراض المتقدّم أنّ النبي (ص) في الأمثلة المذكورة إنما كان بصدد بيان الحالة الاستثنائية الثانوية وهي حالة الضرورة، وهذه خلاف ظاهر كلامه، فإنّه عندما يقول «غيّروا الشيب»، فكلامه ظاهر في بيان الحكم الأولي، ولو أنه كان بصدد بيان حالات الضرورة لاستخدم تعبيراً آخر أكثر دلالة على المعنى، بل ولأشار في ثنايا كلامه إلى الحكم الأولي الاختياري، وأن ما يقوله ليس سوى حكم المسألة في صورة الاضطرار. إنّ حكم الضرورة حكم استثنائي، والأحكام الاستثنائية لا تصدر عن المشرّع الحكيم إلا بعد بيان حكم المسألة على وفق القاعدة الأولية، مع أنّه لم يصدر عنه بيان ذلك، وإنما صدر عن الأئمة المتأخرين عليهم السلام.

ثانياً: إنّ في الروايات المذكورة العديد من المؤشرات والقرائن على التدبيرية، إنْ لجهة المؤشرات التعبيرية، أو لجهة المورد، حيث إنّ الأخبار تعالج حالات ذات بُعد نظامي وعسكري، ومعلوم أنّ هذا المجال هو مجال خصب لإصدار الأحكام التدبيرية المناسبة في سبيل حفظ قوة المجتمع والانتصار على العدو أو تحقيق توازن القوة والردع معه. وقد أوردنا العديد من القرائن الخاصة على التدبيرية عقيب كل تدبير أو نموذج مما تقدم الحديث عنه.

التدبير الرابع: التعامل بالمثل

من التدابير التي تقتضيها ظروف الحرب: التعامل مع الأعداء بالمثل، والتعامل بالمثل هو مبدأ عقلائي ويجري العمل به بين الدول، ولا يبعد اندراجه ـ في الجملة ـ تحت قاعدة العدل والإنصاف، كما يمكن الاستدلال والاستشهاد عليه، بالعديد من الأدلة، منها قوله تعالى: ﴿ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٌۚ﴾[1]، أو قوله سبحانه: ﴿فَمَا ٱسۡتَقَٰمُواْ لَكُمۡ فَٱسۡتَقِيمُواْ لَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾[2]، وبالإمكان اعتماد هذا المبدأ في المجالات

(1) سورة البقرة، الآية 194.

(2) سورة التوبة، الآية 7.

الاقتصادية[1] والدبلوماسية[2] والحربية، والغرض من التمسك به في المجال الأخير أن يُمنع الآخرون من التمادي في الغيّ والعدوان، فمن ينتهك الحرمات ولا يمكن ردعه إلَّا بالمثل فلا ضير من التعامل معه على هذه الأساس، فلو كان العدو لا يتورّع عن قصف المدنيين، ويستخدم ذلك سلاحاً لتأليب الرأي العام في الجبهة الداخليّة ضد المجاهدين، ولا يمكن ردعه عن ذلك إلا بقصف مدنييه، فيمكن المعاملة معه بالمثل، وإن كان قصفهم من حيث المبدأ محرماً. وطبيعي أنّ تطبيق هذا المبدأ وتعيين مصاديقه، إنما يكون بيد الحاكم الشرعي، ولا يترك إلى آحاد المقاتلين.

وإنّنا نرجح أن يكون الأخذ بفكرة السبي في الإسلام من جملة الأحكام التدبيرية تطبيقاً لهذا المبدأ، وبيان ذلك أننا نلاحظ أنّ القرآن الكريم لم يتحدث عن قضية السبي كخيار في التعامل مع أسرى العدو، وإنما تحدث عن خيارين آخرين: وهما المن والفداء، قال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَا﴾[3] وأما قضيّة السبي التي مارسها المسلمون في الزمن السابق فكانت ـ فيما نرجح ـ إجراءً تدبيريّاً اعتمده مع الآخرين على قاعدة التعامل بالمثل، لأن السبي كان أسلوباً شائعاً ومألوفاً في ذلك الزمان عند كافة الشعوب، وأما اليوم، فإنّ المسألة تكون بيد الحاكم الشرعي، بحسب ما يشخص من المصلحة العامة للمسلمين، ومن الواضح أنّ السبي في زماننا لم يعدْ خياراً واقعياً ومقبولاً في ظلّ القوانين الدوليّة الرافضة لمسألة السبي والاسترقاق، وبالتالي فليس فيه مصلحة للمسلمين، ولا حاجة لاستخدامه، مادام أنّ الآخر لا يأخذ بمسألة السبي في حروبه مع المسلمين، ومما يؤكد ذلك أنّ الإسلام في مفاهيمه العامة والعديد من تعاليمه ينحاز الى حرية الإنسان انحيازاً مطلقاً، ولذا فقد حارب الرق على طريقته الخاصة من خلال اعتماد أسلوب تدريجي للقضاء على أقذر تجارة عرفتها البشرية، وهي بيع الإنسان لأخيه الإنسان[4].

التدبير الخامس: الأمر بقتال بعض الفئات

ومن الأحكام التي تُرجّح تدبيريتها في باب الجهاد: الأمر بقتل المشركين، وذلك حسبما ذكر الإمام الخميني في «قاعدة لا ضرر»، قال (رحمه الله) تعليقاً على قوله (ص):

---

(1) فلو حال الآخرون دون تصدير بعض البضائع والسلع من بلاد المسلمين إلى أسواقهم، فيمكن للدولة الإسلامية أن ترد بالمثل.

(2) فلو تصرف الآخرون بطريقة غير لائقة مع دبلوماسيي الدولة الإسلامية فلها أن تتعامل بالمثل، أكان التصرف هو الطرد أو تقليص عددهم أو ما إلى ذلك.

(3) سورة محمد، الآية 4.

(4) وقد أوضحنا ذلك مفصلاً في بحث آخر نأمل التوفيق لنشره قريباً.

«**اقتلوا المشركين واستحيوا شيوخهم وصبيانهم**»[1]. قال: «والظاهر أنّ هذا أمر سلطاني متوجه بالجيوش»[2]. أي إنّ الأمر بالقتل هو في ظرف قيام الحرب وليس بياناً لحكم شرعي، ليستفاد منه جواز قتل المشركين بقول مطلق.

وقد رجح بعض الفقهاء هذا المعنى، في تعليقه على ما ورد عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام عن رسول الله (ص): «**لَسْتُ آخُذُ الْجِزْيَةَ إِلَّا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ**»[3]. حيث رجح أنّ عدم أخذ الجزية من غيرهم هو حكم سلطاني وليس حكماً إلهياً، وبالتالي يجوز للحكام من بعده (ص) تغيير الموقف في المسألة إذا رأوا مصلحة في ذلك، بأن لا يقاتلوا المشركين بل يأخذوا الجزية منهم، ما يعني أنّ نظام الذمة لا ينحصر العمل به بأهل الكتاب، وقد رأى الفقيه المذكور أنّ ظاهر الحديث يساعد على هذا الفهم[4]، وربما كان نظره إلى قوله (ص): «**لست آخذ**»، حيث نسب الأخذ إلى نفسه لا إلى الله سبحانه، وهذا أحد قرائن التدبيريّة، كما أسلفنا.

ويشهد له ما رواه الشيخ بإسناده عن الصفار، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن وهيب عن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجزية فقال: «**إنّما حرّم الله تعالى الجزية من مشركي العرب**»[5]، ما يستفاد منه عدم المنع من أخذها من سائر المشركين وتحريم أخذ الجزية من العرب، لعلّه لخصوصية فيهم وفي البقعة الجغرافية التي يقطنونها، حيث أُريد لبلاد العرب أن تشكّل القاعدة الصلبة للإسلام والمسلمين في تلك المرحلة.

---

(1) **تهذيب الأحكام**، ج6، ص142.

(2) **بدائع الدرر**، ص112، والأصح في التعبير أن يقال: «متوجه إلى الجيوش».

(3) **الكافي**، ج3، ص568. وعنه **تهذيب الأحكام**، ج4، ص113. وهو ضعيف السند بالإرسال.

(4) قال: «وقوله (ص): «إني لست آخذ الجزية إلا من أهل الكتاب» هل هو حكم إلهيّ كلّي فلا يجوز التخلف عنه، أو أن رسول اللّه (ص) بما أنه كان حاكماً على المسلمين في عصره لم ير أخذها صلاحاً إلا من أهل الكتاب فلا ينافي ذلك أخذ الأئمة والحكام بعده ولو من غيرهم إذا رأوا في ذلك مصلحة للإسلام والمسلمين؟ كل محتمل، بل لعل ظاهر التعبير هو الثاني». **دراسات في ولاية الفقيه**، ج3، ص379.

(5) **تهذيب الأحكام**، ج6، ص172. وقد عدّه العلامة الحلّي صحيحاً، **مختلف الشيعة**، ج4، ص445. ولكنّ بعض الفقهاء حكم بضعفه. **القضاء في الفقه الإسلامي**، ص331. وقال الشيخ المنتظري: «في السند وهيب، وهو مجهول أو ضعيف». **دراسات في ولاية الفقيه**، ج3، ص383. أقول: ووهيب يراد به ظاهراً وهيب بن حفص، وهذا وثقه النجاشي، قال (رحمه الله): «وهيب بن حفص أبو علي الجريري، مولى بني أسد، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام، ووقف، وكان ثقة، وصنّف كتباً: كتاب تفسير القرآن وكتاب في الشرائع مبوب. أخبرنا الحسين قال: حدثنا أحمد بن جعفر، عن حميد، عن الحسن بن سماعة عنه». **رجال النجاشي**، ص431، نعم وقع الكلام في طريق الشيخ إليه، وهو عند السيد الخوئي «صحيح وإن كان فيه ابن أبي جيد، فإنه ثقة على الأظهر». **معجم رجال الحديث**، ج20، ص237.

يقول المنتظري: «وكيف كان، فالحكم بوجوب قتل من لم يسلم من غير أهل الكتاب بنحو الإطلاق مشكل بل ممنوع، فاللازم إحالة أمرهم إلى إمام المسلمين وحاكمهم فيراعى ما هو الأصلح»[1].

وتدبيرية حكم الجزية يعني أنّه يمكن أن لا تؤخذ الجزية حتى من أهل الكتاب، والأخذ بهذا الفهم يحتاج إلى مراجعة سائر نصوص الجزية، مع ملاحظة النظرة الإسلامية إلى نظام الحكم بشكل عام، وقد يكتشف الباحث أنّ نظام الذمة بكل عناصره ومرتكزاته ومنه مسألة الجزية، ليس هو النظام الوحيد في إدارة العلاقة مع سائر الجماعات الدينية في الدولة الإسلامية.

ولكنْ قد تذكر بعض الآيات القرآنية كدليل على مشروعيّة قتل المشركين، ومن أبرزها قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[2].

ويلاحظ على الاستدلال بالآية الشريفة بأنّ سياقها يدلّ على أنّ الكفر ليس سبباً مستقلاً للقتل والقتال، والقرائن السياقية الدالة على ذلك هي:

أولاً: إنّ ما جاء بعد هذه الآية بعدة آيات، عنيت قوله تعالى: ﴿كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا۟ عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا۟ فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً ۚ يُرْضُونَكُم بِأَفْوَٰهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَٰسِقُونَ﴾[3] يشرح السبب في أن لا يكون لهؤلاء المشركين عهد عند الله، والسبب هو أنّهم إذا تمكّنوا غدروا. وهذه قرينة واضحة على أنّ هؤلاء إنّما يقاتَلون ولا يُصغى إلى عهودهم، لأنّهم مترصّدون للمؤمنين ويكيدون لهم، فلو كان هناك جماعة مسالمة من المشركين أو غيرهم ولا يكيدون للمؤمنين ولا يتربّصون بهم شرّاً، بل ربما تعاطفوا معهم، كما هو حال الكثيرين من المسالمين القاطنين في بعض المجتمعات العربية والإسلامية، فهؤلاء لا تشملهم الآية.

ثانياً: إنّ الآية السابقة عليها، وهي قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[4] توحي بأن الذين صدر الأمر بقتالهم هم الذين لم يفوا بالعهد وظاهروا على محاربة المسلمين.

---

(1) **دراسات في ولاية الفقيه**، ج3، ص388.

(2) سورة التوبة، الآية 5.

(3) سورة التوبة، الآية 8.

(4) سورة التوبة، الآية 4.

ونكتفي بهذا القدر في بحث المسألة، ونُرجِئ الحديث التفصيلي إلى محله[1].

النطاق السابع: الضرائب والماليات

لا يخفى أنّ الاقتصاد هو عصبُ الحياة بكل أبعادها، والاستقرار الاقتصادي هو عنصر مهم لا غنى عنه في استقرار الحياة الاجتماعية والسياسية والأمنية، ويعدّ الاهتزاز أو الانهيار الاقتصادي مدخلاً كبيراً للقوى المهيمنة وأداة خطرة بيدها للضغط على الحكومات والشعوب التي لا تنصاع لسياساتها، وغير خافٍ أيضاً أنّ النظام الاقتصادي والماليّ ليس جامداً، بل إنه يشهد الكثير من الحيويّة والتطورات المستمرة والتي تستدعي مواكبة قانونية وتشريعية ملائمة.

ويُلاحظ أنّ المشرِّع الإسلامي وإدراكاً منه لهذه الحقيقة فقد أقرّ رزمة من الأحكام التشريعيّة التي تُعدّ من المبادئ الثابتة في الاقتصاد الإسلامي، وتعدّ علامات فارقة تميز هذا الاقتصاد عن غيره، من قبيل تحريم القمار والربا والغش والاحتكار وغير ذلك من المبادئ الأخلاقية[2]، وفي الوقت عينه أبقى دائرة مرنة لم يملأها بالأحكام الثابتة، ليعطي الحاكم صلاحيّة اتخاذ الإجراءات الملائمة، حماية للاقتصاد العام ورعاية للعدالة الاجتماعيّة.

أولاً: دور الحاكم في النظام الاقتصادي

إن دور السلطة في مجال الاقتصاد دور حساس ودقيق، ولسنا هنا بصدد دراسة ذلك بشكل مسهب، ولكن يحسن ويجدر بنا ـ كتمهيد يساعد على فهم الإجراءات النبوية الآتية ـ الإشارة إلى مهمتين أساسيتين للسلطة على الصعيد الاقتصادي:

1. دور الحاكم في إدارة عمليتي جباية الضرائب وتوزيعها

والدور الأساس الذي تؤكد النصوص على ضرورة أن يضطلع الحاكم به هو قيامه بإدارة عملية جباية الضرائب ومن ثمّ توزيعها على مستحقيها. وإننا نرجح أنّ أمر الله تعالى لنبيه (ص) بأخذ الزكاة من الناس وذلك في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[3]، ليس أمراً موجّهاً إليه بصفته رسولاً مبلغاً لشرع الله تعالى، بل بصفته قائداً ووليّاً للأمر، لذا فالأمر بجباية الزكاة لا يختص

(1) نشير هنا إلى أننا قد بحثنا هذا الموضوع في مجال آخر، انظر: **كتاب العقل التكفيري**، عنوان: «الكافر لا يقتل لكفره بل لحرابته».

(2) وطبيعي أنّ سلبيات هذه الممارسات والأفعال ومضارها لا تقف عند حدود الجانب الاقتصادي بل تمتد إلى الجانب الاجتماعي والأخلاقي والروحي.

(3) سورة التوبة، الآية 103.

به (ص)، وإنما يتولاه كل من كان في موقع ولاية الأمر وإدارة أمور المجتمع الإسلامي. ثم إن الذي يجبي الزكاة هو الذي يوزعها. وما جعلُ سهم للعاملين عليها في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾[1]، إلّا دليل آخر على أنّ أخذ الزكاة وتوزيعها هو بيد سلطة تتولى ذلك وليس بيد المالك، إذ «لو كانت بحسب التشريع الأولي بتصرف المالك لم نحتج إلى عامل يجمعها ويوصلها إلى من يقسمها»[2].

وأضف إلى ذلك أنه قد جرت سيرة النبي (ص) والخلفاء من بعده، ومنهم سيدنا أمير المؤمنين عليه السلام على إرسال الجباة إلى البلدان والأماكن المأهولة لأجل جباية الزكاة من أهلها، وهذا أمر معروف ومشهور، ومتسالم عليه.

وقد تضمنت العديد من النصوص الروائية بيان دور الإمام في توزيع الزكاة على المستحقين، ففي صحيحة الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «قُلْتُ لَه: مَا يُعْطَى الْمُصَدِّقُ؟ قَالَ: مَا يَرَى الإِمَامُ ولَا يُقَدَّرُ لَه شَيْءٌ»[3]. وسيأتي في صحيحة زُرَارَةَ ومُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ أَنَّهُمَا قَالا لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام : أَرَأَيْتَ قَوْلَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾، أَكُلُّ هَؤُلَاءِ يُعْطَى وإِنْ كَانَ لَا يَعْرِفُ؟ فَقَالَ: **إِنَّ الإِمَامَ يُعْطِي هَؤُلَاءِ جَمِيعاً، لأَنَّهُمْ يُقِرُّونَ لَه بِالطَّاعَةِ**...».

وما ذكرناه قد تبناه كثير من الفقهاء، قال الشيخ المفيد: «باب وجوب إخراج الزكاة إلى الإمام: قال اللّه عزّ وجلّ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، فأمر نبيه بأخذ صدقاتهم تطهيراً لهم بها من ذنوبهم، وفرض على الأمة حملها إليه، بفرضه عليها طاعته ونهيه لها عن خلافه. والإمام قائم مقام النبي (ص) فيما فرض عليه من إقامة الحدود والأحكام، لأنه مخاطب بخطابه في ذلك على ما بيّناه فيما سلف وقدمناه، فلما وُجِد النبي (ص) كان الفرض حمل الزكاة إليه، ولما غابت عينه من العالم بوفاته صار الفرض حمل الزكاة إلى خليفته. فإذا غاب الخليفة كان الفرض حملها إلى من نصَّبه من خاصته لشيعته، فإذا عُدِمَ السفراء بينه وبين رعيته وجب حملها إلى الفقهاء المأمونين من أهل ولايته، لأن الفقيه أعرف بموضعها ممن لا فقه له في ديانته»[4].

---

(1) سورة التوبة، الآية 60.

(2) **دراسات في ولاية الفقيه**، ج1، ص98.

(3) **الكافي**، ج3، ص563، وعنه **تهذيب الأحكام**، ج4، ص108.

(4) **المقنعة**، ص41.

والأمر عينه نقوله في الخمس، فإنّ مرجعه إلى الإمام عليه السلام، ونصوص الخمس فيها الكثير من الشواهد والدلائل على دور الحاكم في استلام الخمس وتوزيعه.

وبناءً عليه، فلو أن الإمام طالب بالزكاة لا يجوز التخلف عن أدائها إليه، أما لو أذن في تولي المكلف نفسه صرفها في مواردها، جاز للمكلف تولي ذلك، وكذلك لو فرض عدم وجود جهة شرعية تتمكن من جباية الزكاة وصرفها في مواردها فمن الطبيعي عندها أن يتولى المكلف نفسه ذلك ولا يسقط الفرض عنه.

2. دوره في حماية الاقتصاد الإسلامي

وحماية اقتصاد المجتمع من الانهيار أو التلاعب هي من مسؤولية السلطة الشرعية، حيث يمكن للحاكم أن يمنع على سبيل المثال من التداول المالي بالعملة الأجنبيّة إذا كان ذلك مضرّاً باقتصاد البلاد، وله منع تصدير وإخراج العملات الصعبة إلى خارج البلاد، وأن يمنع تهريب الثروات والآثار الوطنية، وله أن يمنع إغراق السوق المحلي بالسلع الأجنبية التي تؤثر سلباً على الإنتاجية الوطنية، وله الوقوف في وجه الذين يتلاعبون بسعر صرف العملات... إلى غيرها من الإجراءات التي قد يتخذها رعاية للمصلحة العامة في مواجهة التحديات الاقتصادية. وبناءً عليه، يمكن القول: إنّ إعطاء الدولة حقّ التدخل في الحياة الاقتصادية هو من العناصر الثابتة في الشريعة الإسلامية كما نصّ على ذلك السيد الشهيد[1].

ثانياً: تدبيرات مالية منصوصة

وإننا نلاحظ كثرة الإجراءات والتصرفات الواردة عن النبي (ص) أو بعض الأئمة عليهم السلام في المجال المالي، وهي تصرفات قد قيل أو قد يقال بتدبيريتها. وفيما يلي

(1) يقول (رحمه الله): «تدخّل الدولة في الحياة الاقتصادية، يعتبر من المبادئ المهمة في الاقتصاد الإسلامي، التي تمنحه القوة والقدرة على الاستيعاب والشمول. ولا يقتصر تدخل الدولة على مجرد تطبيق الأحكام الثابتة في الشريعة، بل يمتد إلى ملء منطقة الفراغ من التشريع. فهي تحرص من ناحية على تطبيق العناصر الثابتة من التشريع، وتضع من ناحية أخرى العناصر المتحركة وفقاً للظروف. ففي مجال التطبيق تتدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، لضمان تطبيق أحكام الإسلام، التي تتصل بحياة الأفراد الاقتصادية. فتحول مثلاً دون تعامل الناس بالربا، أو السيطرة على الأرض بدون إحياء، كما تمارس الدولة نفسها تطبيق الأحكام التي ترتبط بها مباشرة، فتحقق مثلاً الضمان الاجتماعي والتوازن العام في الحياة الاقتصادية بالطريقة التي سمح الإسلام باتباعها، لتحقيق تلك المبادئ. وفي المجال التشريعي تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركها التشريع الإسلامي للدولة، لكي تملأها في ضوء الظروف المتطورة، بالشكل الذي يضمن الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي، ويحقق الصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعي». **اقتصادنا**، ص685.

نستعرض المهم منها، مع التأكيد على أنها بحاجة إلى دراسة موسعة، وذلك في مجالاتها الفقهية المناسبة:

التدبير الأول: تقدير حاجات الموظفين وكيفيّة إعطائهم مستحقاتهم

لا يخفى أنّ تحديد أجور الموظفين والعاملين في سلك الدولة هو من الأمور المتغيّرة والمتحركة، وذلك تبعاً لمتطلبات الحياة وضغوطها، وأمر كهذا من الطبيعي أن يناط بالسلطة الشرعية، ولهذا فإنّه نتيجة الظروف الاقتصادية المتغيرة قد لا يكون من المصلحة جعل رواتب ثابتة لبعض الأشخاص، بل يترك الأمر إلى تقدير الحاكم، ولعل مما يشهد لذلك أنّه قد ورد حديث في أمر العاملين على الزكاة يعطي الحاكم صلاحية تقدير ما يحتاجه المستحق في الزكاة، والحديث هو صحيحة الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «قُلْتُ لَه: مَا يُعْطَى الْمُصَدِّقُ؟ قَالَ: **مَا يَرَى الإِمَامُ ولَا يُقَدَّرُ لَه شَيْءٌ**»[1].

وكما أنّ للحاكم أن يقدر حاجات الموظفين ومقدار ما يعطون، فإنّ له أن يقدر طريقة إعطائهم، وقد أسلفنا أن الإمام علي عليه السلام لما رأى أن بعض الناس يترددون أكثر من مرة لأخذ المساعدات من بيت المال بما يزيد على حقهم أمر بتسجيل أسماء الفقراء وثبتها في ديوان خاص.

التدبير الثاني: التدخل لتحديد مقدار الضرائب

إنّ تحديد مقدار الضريبة هو من الصلاحيات المناطة بيد الحاكم الشرعي الذي عليه أن يراعي في قراره المصلحة العامة ولا يجحف بحق عامة الناس. ويستفاد من بعض الأخبار أنّ تحديد مقدار الخراج المجعول على الأرض الخراجية، وهي المفتوحة عنوة، هو بيد الحاكم الشرعي، ففي صحيح أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: «ذكرت لأبي الحسن الرضا عليه السلام الخراج وما سار به أهل بيته، فقال: العشر ونصف العشر على من أسلم تطوعاً تركت أرضه في يده وأخذ منه العشر ونصف العشر فيما عمّر منها، وما لم يعمّر منها أخذه الوالي فقبّله ممن يعمره وكان للمسلمين، وليس فيما كان أقل من خمسة أوساق شيء، وما أخذ بالسيف فذلك للإمام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله (ص) بخيبر قبل أرضها ونخلها»[2].

التدبير الثالث: توجيه الصرف إلى جهات محددة

ورعاية المصلحة، قد تقتضي توجيه الصرف في اتجاهات معينة، أو إعطاء الأولوية

---

(1) **الكافي**، ج3، ص563، و**تهذيب الأحكام**، ج4، ص108.

(2) **تهذيب الأحكام**، ج4، ص119.

لبعض الشرائح الاجتماعية، في عملية الإنفاق، لشدة الحاجة أو لأنها تعيش حصاراً مالياً معيناً لسبب أو لآخر، ونشير هنا إلى نموذجين:

النموذج الأول: ما ورد عن الأئمة عليهم السلام من إعطاء الزكاة لخصوص الإمامية دون غيرهم، فقد لاحظنا في بحث العلاقة مع الآخر المذهبي أنّ حصر الصرف بخصوص الإمامي مثّل إجراءً تدبيرياً ولايتياً، وكان مبرره هو الحالة الاقتصادية الصعبة التي مرَّ بها أتباع أهل البيت عليهم السلام، وقد أوضحنا أدلتنا على تدبيريّة هذا الحكم فلتراجع[1]، ونكتفي هنا بذكر رواية واحدة صحيحة دالّة على ذلك. وهي صحيحة زُرَارَةَ ومُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ أَنَّهُمَا قَالا لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: أَرَأَيْتَ قَوْلَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ﴾[2]، أَكُلُّ هَؤُلَاءِ يُعْطَى وإِنْ كَانَ لَا يَعْرِفُ؟ فَقَالَ: **إِنَّ الإِمَامَ يُعْطِي هَؤُلَاءِ جَمِيعاً، لأَنَّهُمْ يُقِرُّونَ لَه بِالطَّاعَةِ**، قَالَ: قُلْتُ: فَإِنْ كَانُوا لَا يَعْرِفُونَ؟ فَقَالَ: **يَا زُرَارَةُ لَوْ كَانَ يُعْطِي مَنْ يَعْرِفُ دُونَ مَنْ لَا يَعْرِفُ لَمْ يُوجَدْ لَهَا مَوْضِعٌ، وإِنَّمَا يُعْطِي مَنْ لَا يَعْرِفُ لِيَرْغَبَ فِي الدِّينِ فَيَثْبُتَ عَلَيْه، فَأَمَّا الْيَوْمَ فَلَا تُعْطِهَا أَنْتَ وأَصْحَابُكَ إِلَّا مَنْ يَعْرِفُ، فَمَنْ وَجَدْتَ مِنْ هَؤُلَاءِ الْمُسْلِمِينَ عَارِفاً فَأَعْطِه دُونَ النَّاسِ**، ثُمَّ قَالَ: **سَهْمُ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وسَهْمُ الرِّقَابِ عَامٌّ والْبَاقِي خَاصٌّ**، قَالَ: قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يُوجَدُوا؟ قَالَ: **لَا تَكُونُ فَرِيضَةٌ فَرَضَهَا اللَّه عَزَّ وجَلَّ لَا يُوجَدُ لَهَا أَهْلٌ**. قَالَ: قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ تَسَعْهُمُ الصَّدَقَاتُ؟ فَقَالَ: **إِنَّ اللَّه فَرَضَ لِلْفُقَرَاءِ فِي مَالِ الأَغْنِيَاءِ مَا يَسَعُهُمْ ولَوْ عَلِمَ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَسَعُهُمْ لَزَادَهُمْ إِنَّهُمْ لَمْ يُؤْتَوْا مِنْ قِبَلِ فَرِيضَةِ اللَّه ولَكِنْ أُتُوا مِنْ مَنْعِ مَنْ مَنَعَهُمْ حَقَّهُمْ لَا مِمَّا فَرَضَ اللَّه لَهُمْ ولَوْ أَنَّ النَّاسَ أَدَّوْا حُقُوقَهُمْ لَكَانُوا عَائِشِينَ بِخَيْرٍ**»[3]، وهذه الرواية الصحيحة مهمة جداً وهي تفسر لنا سبب المنع في سائر الروايات، وأنه منع تدبيري أملته ـ على الأرجح ـ ظروف خاصة واستثنائية، وهي فترة إقصاء الأئمة عليهم السلام عن موقع الحكم وقيادة المجتمع وما مورس عليهم وعلى أتباعهم من ضغوط وحصار مالي شديد، الأمر الذي دفعهم في سبيل حماية الجماعة المؤمنة التي تحمل مشروعهم إلى اتخاذ هذا الإجراء، وليلاحظ قوله عليه السلام: «**لو كان يعطي من يعرف دون من لا يعرف لم يوجد لها موضع**»، فإنّه صريح في أنّ الإمام في حال تولّيه للأمر لو كان يعطي جماعته دون سواهم فإنّ ذلك سيؤدي

---

(1) راجع **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي**، ج2، ص377 وما بعدها.

(2) سورة التوبة، الآية 60.

(3) **الكافي**، ج3، ص496، و**تهذيب الأحكام**، ج4، ص49، و**من لا يحضره الفقيه**، ج2، ص5، وعنها **وسائل الشيعة**، ج9، ص209، الحديث 1 من الباب 1 من أبواب المستحقين للزكاة.

إلى تكدس أموال الزكاة وهذا لا ينسجم مع فلسفة تشريعها، كما أنّه ـ كحاكم ـ مسؤول عن جميع المنضويين تحت لواء النظام ويقرون له بالطاعة.

وأعتقد أنّ الغفلة عن تكليف الدولة وعن البعد الاجتماعي للتشريع الإسلامي جعلت شرط الإيمان بالمعنى الأخص يسود في الأوساط الفقهية ويبدو وكأنه الأصل في مستحقي الزكاة، مع أننا نلاحظ أنّ الأدلة والنصوص الصحيحة تدل على أنّ ضرورة مراعاة هذا الشرط إنّما كانت في مرحلة مؤقتة وظرفيّة وأنّه إذا قام الحكم الإسلامي فإنّه يعطي كل من يقرّ للحاكم بالطاعة سواء كان موالياً له ومؤمناً بإمامته أو لم يكن كذلك.

والأمر عينه يمكن تطبيقه على زكاة الفطرة، استناداً إلى ما رواه الشيخ الطوسي بإسناده عن الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان جدي رسول الله (ص) يعطي فطرته الضعفاء ومن لا يَجِدُ ومن لا يتولى، قال: وقال أبو عبد الله عليه السلام: هي لأهلها إلا أن لا تجدهم، فإنْ لم تجدهم فلمن لا ينصب، ولا تنقل من أرض إلى أرض، وقال: الإمام أعلم يضعها حيث يشاء ويصنع فيها ما يرى»[1].

وفي خبر أَبِي عَلِيِّ بْنِ رَاشِدٍ قَالَ: «سَأَلْتُه عَنِ الْفِطْرَةِ لِمَنْ هِيَ؟ قَالَ: لِلإِمَامِ، قَالَ: قُلْتُ لَه: فَأُخْبِرُ أَصْحَابِي، قَالَ: نَعَمْ، مَنْ أَرَدْتَ أَنْ تُطَهِّرَه مِنْهُمْ»[2].

ولا يبعد القول إنّ الإمام عليه السلام هنا لا يُراد به المعصوم حصراً، بل مطلق الحاكم العادل، كما أنّ الظاهر من الخبرين أنّ أمر زكاة الفطرة بيد الإمام، وهذا ظاهر في لزوم الدفع إليه، ولكن الفقهاء حملوا ذلك على الاستحباب، لما دلّ على جواز تولي المكلف بنفسه دفعها إلى المستحقّ[3]، مع أنّه لا موجب لهذا الحمل، لأنه فرع التعارض، والحال أن ما دلّ على جواز تولي المكلف لصرفها ناظر إلى صورة عدم قيام الدولة، فهذا تكليف الفرد، ولكن الحكم في حال قيام الدولة هو إعطاؤها للإمام.

---

(1) **تهذيب الأحكام**، ج4، ص89.

(2) **الكافي**، ج4، ص174.

(3) قال العلّامة الحلي: «ويجوز للمالك أن يفرّقها بنفسه بغير خلاف بين العلماء كافّة، أمّا عندنا فظاهر، وأمّا عند المخالف، فلأنّها من الأموال الباطنة. ويستحبّ صرفها إلى الإمام أو من نصبه، لأنّه الحاكم وهو أعرف بمواقعها. ولما رواه الشيخ عن أبي عليّ بن راشد، قال: سألته عن الفطرة لمن هي ؟ قال: «للإمام». ولو تعذّر ذلك صرفت إلى الفقيه المأمون من فقهاء الإماميّة فإنّهم أبصر بمواقعها وأعرف بالمستحقّ. ولأنّ فيه إبراء للذمّة، وتنزيهاً للغرض فيكون أولى». انظر: **منتهى المطلب**، ج8، ص494، وقال السيد الخونساري: «وأما جواز تولي المالك إخراجها فالظاهر عدم الخلاف فيه، وتدلّ عليه الأخبار، والأفضل الدفع إلى الإمام عليه الصلاة والسلام». انظر: **جامع المدارك**، ج2، ص99.

النموذج الثاني: منع بني هاشم من أخذ الزكاة وإعطاؤهم من الخمس، فإنّ هذا المنع هو حكم محتمل التدبيرية، مع أنّ المعروف فقهياً أنه حكم تشريعي، وبيان ذلك:

أنه قد ورد في بعض الأخبار أنّ النبي (ص) لمّا طلب منه بعض الهاشميين، ومنهم «المطلب بن ربيعة بن الحرث (الحارث) والفضل بن عباس»[1] أن يُؤمِّرهما على الزكاة أراد (ص) إبعادهم عن هذا المنصب، دفعاً للتهمة عنه، أو الشبهة التي قد تراود ذهن بعض الصحابة، أو يثيرها بعض المنافقين في أنّ محمداً (ص) قد آثر أهل بيته وعشيرته في هذا المنصب وقدَّمهم على مَنْ سواهم، ولذلك فإنّه (ص) اتخذ قراراً حكيماً بمنعهم من تولي أمر الزكاة، ومِنْ أخذِ المال الزكوي، وقال لهم ما مفاده: أما احتياجاتكم فهي عندي، وأنا أكفلها لكم، فأنتم عيالي وأنا أكفيكم، في صحيح مسلم أنّ أحد المذكوريْن، «قال: يا رسول الله أنت أبرّ الناس وأوصل الناس، وقد بلغنا النكاح فجئنا لتؤمرنا على بعض هذه الصدقات فنؤدي إليك كما يؤدي الناس ونُصِيب كما يصيبون، قال: فسكت طويلاً... ثم قال: إنّ الصدقة لا تنبغي لآل محمد، إنّما هي أوساخ الناس»[2].

ولكنْ لماذا استخدم (ص) في التعبير عن الزكاة وصفاً مهيناً، وهو «أوساخ الناس»؟

أقول: لو صحّ استخدامه لهذا التعبير فغير بعيد أنّه (ص) استهدف من ذلك تنفير الهاشميين حتى لا يطمعوا ببعض المناصب أو المواقع الإدارية المتصلة بالزكاة، كما يرى بعض الفقهاء[3]. إلّا أنّ اللافت هو بقاء هذا الإجراء الذي اتخذه النبي (ص) أو التدبير الذي اعتمده (ص) قد استمر إلى ما بعد وفاته (ص)، وظلّ كذلك إلى يومنا هذا، ثم استثني من ذلك تناول الهاشمي للزكاة من الهاشمي.

والحمل على التدبيريّة ـ في حال تبنيه ـ يحلّ إشكالاً كبيراً يطال عدالة التشريع

---

(1) **المبسوط**، ج2، ص203

(2) **صحيح مسلم**، ج3، ص118. وفي سنن النسائي، أخبرنا عمرو بن سواد بن الأسود بن عمرو عن بن وهب قال: حدثنا يونس عن ابن شهاب عن عبد الله بن الحرث بن نوفل الهاشمي، أن عبد المطلب بن ربيعة بن الحرث بن عبد المطلب أخبره أن أباه ربيعة بن الحرث قال لعبد المطلب بن ربيعة بن الحرث والفضل بن العباس بن عبد المطلب: ائتيا رسول الله (ص) فقولا له: استعملنا يا رسول الله على الصدقات، فأتى علي بن أبي طالب ونحن على تلك الحال، فقال لهما: إن رسول الله (ص) لا يستعمل منكم أحداً على الصدقة، قال عبد المطلب: فانطلقت أنا والفضل حتى أتينا رسول الله (ص)، فقال لنا: إن هذه الصدقة إنما هي أوساخ الناس وإنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد (ص)». **سنن النسائي**، ج5، ص105.

(3) **الخمس**، ص273.

الإسلامي، وحرصه على جعل الناس سواسية تحت سقف القانون دون تمييز بينهم، وهو أنه كيف تخصص عشيرة معينة بحصة كبيرة من ميزانية الدولة؟!

صحيح أنّ ثمّة رأياً معاصراً هو الأقرب إلى الصواب وإلى عدالة التشريع الإسلامي يرى أنّ الخمس لا ينقسم إلى السهمين المذكورين اللذين يُخصَّص أحدهما «بالإمام»، والآخر «بالسادة»، بل إنّه ـ أي الخمس ـ حقّ واحد يُعبِّر عن ميزانية متكاملة أقرّها المشرِّع الإسلامي بهدف سدِّ احتياجات الأمة الإسلامية بأكملها، وقد تبنّى هذا الرأي جمع من الأعلام المتأخّرين[1]، حيث إنّهم رأوا أنّ بني هاشم هم مصرف من مصارف الخمس ولا يملكون نصفه بحيث يُحبس عليهم بانتظار وجود مستحقّين منهم، وقد استند هؤلاء الفقهاء[2] ـ في رأيهم هذا ـ إلى بعض الأدلة المحكمة من الكتاب والسُّنّة، لكنْ مع ذلك، فإنّ تمييز السادة بالخمس ومنعهم من الزكاة ليس مفهوماً إلا بلحاظ النكتة المشار إليها أعلاه، والتي أوضحناها بشكل أكثر تفصيلاً في كتاب «تحت المجهر».

التدبير الرابع: إجراءات مالية للتخفيف على الناس

من شؤون الحكومات أن تتخذ في الظروف الصعبة إعفاءات ماليّة معينة لبعض الفئات الفقيرة، وربما لعامة مواطنيها، وهذا ما نجد له بعض النماذج في الأخبار:

النموذج الأول: تحليل الخمس

إنَّ تحليل الأئمة عليهم السلام الخمس للجماعة المؤمنة السائرة على خطهم، وردت فيه روايات عن الأئمة عليهم السلام[3]، وقد التزم بمضمون هذه الأخبار بعض الفقهاء، بينما حملها آخرون على بعض المحامل:

منها: أن المقصود بها هو تحليل الشيعي من خمس الأشياء التي وصلته من غيره مما تعلق به الخمس لدى الغير، لا أنه إذا تعلق به الخمس وهو عنده فلا يجب خمسه[4]، وقد

---

(1) وعلى رأسهم الإمام الخميني والسيد فضل الله والشيخ المنتظري والسيدان الحائري والهاشمي.

(2) انظر: **كتاب الخمس** للشيخ المنتظري ص388 وما بعدها، و**كتاب ولاية الفقيه**، ج3، ص20، و**كتاب الخمس** للسيد محمود الهاشمي، ج2، ص380 وما بعدها، و**مباني فتاوى في الأموال العامة** للسيد كاظم الحائري، ص108.

(3) راجع **وسائل الشيعة**، ج9، ص537 وما بعدها، الباب 3 من أبواب الأنفال وما يختص بالإمام.

(4) قال السيد الخوئي: «والأقوى في مقام الجمع حمل نصوص التحليل على ما انتقل إلى الشيعة ممن لا يعتقد الخمس ـ أولا يخمس وإن اعتقد كما ستعرف ـ وأما ما وجب على المكلف نفسه فلا موجب لسقوطه، ولم يتعلق به التحليل». **موسوعة الإمام الخوئي**، ج25، ص351.

يناقش في ذلك بأن بعض الروايات يصعب حملها على ذلك، لأنها تدل على تحليل الخمس بشكل مطلق.

ومنها: أن هذا التحليل هو تحليل تدبيري ولايتي ظرفي صادر عن الإمام عليه السلام، بصفته يملك الولاية على ذلك، إذ من المستبعد جداً حمل التحليل على أنه تحليل تشريعي دائم وشامل، وذلك لعدة قرائن:

أولها: إنّ تحليل الخمس بشكل مطلق ودائم يعني باختصار لغويّة تشريع الخمس، فالخمس إنما شرع لسدّ حاجات معينة وقد أشارت الآية[1] إليها، وهي حاجات لا تزال مستمرة، وعليه كيف يعقل تحليله مع بقاء تلك المصارف والحاجات؟!

ثانيها: إنّ روايات التحليل في غالبيتها مرويّة عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام ونجد أنّ الأئمة عليهم السلام من بعدهما قد طالبوا بالخمس وعينوا الوكلاء لجبايته[2]، ما يعني أن التحليل كان ظرفياً ومؤقتاً، بل حتى لو صدر التحليل من بعض الأئمة المتأخرين فإنّ هذا التحليل تارة والمطالبة بالخمس تارة أخرى هو بدوره مؤشر على تدبيرية ما فعلوه.

ثالثها: «إنّ الخمس وكذا الأنفال ليسا ملكاً لشخص الإمام المعصوم كما قد يتوهم، بل هما لمنصب الإمامة، أعني منصب زعامة المسلمين وإدارة شؤونهم العامة، والإمامة والزعامة من الضروريات لمجتمع المسلمين في جميع الأعصار، والخمس من أهمّ الميزانيات والضرائب المشرعة لها ولذا عبّر عنه في رواية «المحكم والمتشابه» عن أمير

---

(1) وهي قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنفال: 41]

(2) قال الشيخ المنتظري: «المطالبة ووجوب الأداء رويت عن موسى بن جعفر عليه السلام ومن بعده من الأئمة المتأخرين عليهم السلام وهي مستفيضة بل لعلّها متواترة أفتى بمضمونها الأصحاب. وأما أخبار التحليل فمرويّة عن الإمامين الهمامين: الباقر والصادق عليهما السلام إلا صحيحة علي بن مهزيار عن أبي جعفر الثاني عليه السلام ولكن موردها صورة الإعواز وعدم إمكان الأداء. والتوقيع المروي عن صاحب الزمان عليه السلام وفيه إجمال، لكون الجواب فيه ناظراً إلى سؤال السائل وهو غير معلوم، فلعله كان في مورد خاص، مضافاً إلى ظهوره في المناكح خاصة بقرينة التعليل فيه بطيب الولادة، فعلى هذا يكون التحليل في زمان خاص أو موضوع خاص ويتعين العمل بالأخبار الصادرة عن الأئمة المتأخرين عن الصادقين عليهما السلام الدالة على وجوب الأداء وفعليته». انظر **دراسات في ولاية الفقيه**، ج3، ص75. فإنه إذا كان الأئمة المتأخرون عنهما عليهما السلام يحكمون بوجوب الخمس في الأرباح يطالبونه ويأخذونه كلاًّ أو بعضاً فلا محالة يجب أن تحمل أخبار التحليل على موضوعات خاصة أو زمان خاص». المصدر نفسه، ج3، ص79.

المؤمنين عليه السلام بوجه الإمارة، كما أن الأنفال أيضاً أموال عامة راجعة إلى الحكومات في جميع النظامات ومنها نظام الإسلام. فالتحليل المطلق للخمس والأنفال هدم لأساس الإمامة والحكومة الحقة»[1].

رابعها: إنّ بعض القرائن التعبيرية الواردة في الأخبار تشير إلى ظرفيّة هذا الحكم، ففي معتبرة يونس بن يعقوب: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فدخل عليه رجل من القماطين[2] فقال: جعلت فداك تقع في أيدينا الأرباح والأموال وتجارات نعرف أنّ حقك فيها ثابت وإنا عن ذلك مقصرون؟ فقال عليه السلام: ما أنصفناكم إن كلفناكم ذلك اليوم»[3]. فقوله «اليوم» واضح في أن التحليل ظرفي ومؤقت.

واستناداً إلى هذه القرائن الأربع[4]، فإنّنا نستظهر أنّ التحليل هو تحليل تدبيري ولايتي، صدر عن الإمام عليه السلام لمصلحة ارتآها، كما لو فرض أنه رأى الظروف المالية الصعبة التي تمرّ به الجماعة المؤمنة المتبعة لخط أهل البيت عليهم السلام، فقدر أنّ في إعفائهم من الخمس مصلحة عظيمة، فأصدر تعميماً بالإعفاء، أو إعفاءً خاصاً بالمعوزين، كما دلت عليه بعض الأخبار[5]. وهو إعفاء تدبيري لا يجب استمرار فاعليته بل بإمكان الإمام اللاحق أو من له مقام الولاية إسقاطه. ومن المصالح التي يرجح أنّ بعض الأئمة عليهم السلام أخذها بعين الاعتبار في إصدار التحليل المذكور: صعوبة اجتناب المؤمنين عن بعض ما تعلق به الخمس، كما هو الحال في الجواري المسبيات اللواتي كثر الابتلاء بهنّ في تلك الأعصار، فأحلّ الإمام عليه السلام للمؤمنين نكاحهن أو تملكهن، حرصاً على طهارة المواليد، كما جاء في الأخبار[6]، أو لغير ذلك من الأغراض.

يقول السيد الحائري: بشأن التحليل الوارد في الأخبار أنّه « تحليل مالكي ولائي، أي إنّه يحلّل ما يملكه منصبه الولائي، ويحتمل أن يكون التحليل عملاً ولائياً له من باب إعمال

---

(1) **دراسات في ولاية الفقيه**، ج3، ص81.

(2) القماط ـ كشداد ـ: من يصنع القمط للصبيان، والقمط ـ بضمتين ـ: الحبال. وقيل: القماط من يعمل بيوت القصب.

(3) **من لا يحضره الفقيه**، 2، ص44، و**تهذيب الأحكام**، ج4، ص138.

(4) بعض القرائن قد يقال بانسجامها مع التفسير الأول للتحليل، وهو المنقول عن السيد الخوئي، بيد أن ذلك لا يخلو من إشكال، والتفصيل في ذلك موكول إلى محله.

(5) في صحيحة علي بن مهزيار أنه قال: «قرأت في كتاب لأبي جعفر عليه السلام (أي الثاني) إلى رجل يسأله أن يجعله في حلّ من مأكله ومشربه من الخمس، فكتب عليه السلام بخطه: من أعوزه شيء من حقي فهو في حل». **من لا يحضره الفقيه**، ج2، ص44.

(6) انظر: **وسائل الشيعة**، ج9، ص544، وما بعدها، الباب 4 من أبواب الأنفال وما يختص بالإمام.

الولاية على الفقراء والمساكين وابن السبيل، أو من باب عدم وجوب استيعاب الأقسام»[1].
وربّما عدّ بعضهم تحليل الإمام للخمس شاهداً على التدبيرية في الخمس نفسه، لأنّ الخمس لو كان حكماً تشريعياً فلا مجال لتحليله من قبل الإمام عليه السلام.

ولكن يمكن التعليق على ذلك بأن من يملك الولاية الشرعية العامة له أن يجمّد بعض الأحكام التشريعية إذا رأى مصلحة في ذلك، وربما تذكر بعض القرائن على تدبيرية الخمس في أرباح المكاسب، وسنتطرق إلى ذلك، فيما يأتي.

النموذج الثاني: إعطاء ميراث من لا وارث له إلى أهل البلد

من المعروف فقهياً أنّ ميراث من لا وارث له هو للإمام، وقد دلّت عليه الأخبار الصحيحة، من قبيل صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «مَنْ مَاتَ ولَيْسَ لَه وَارِثٌ مِنْ قَرَابَتِه ولَا مَوْلَى عَتَاقِه قَدْ ضَمِنَ جَرِيرَتَه فَمَالُه مِنَ الأَنْفَالِ»[2]. ونحوه صحيح الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام[3].

ولكن في مجموعة أخرى من الروايات ورد أنه يعطى لأهل بلده، ففي خبر محمد بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ خَلَّادٍ السِّنْدِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «كَانَ عَلِيٌّ عليه السلام يَقُولُ: فِي الرَّجُلِ يَمُوتُ ويَتْرُكُ مَالاً ولَيْسَ لَه أَحَدٌ، أَعْطِ الْمِيرَاثَ هَمْشَارِيجَه»[4]. و«همشاريجه» فارسية معرب «همشهري»، أي أهل بلده، ونحوه خبر آخر[5].

وقد اعتقد بعض الفقهاء وجود تعارض بين المجموعتين، ولذا حمل المجموعة الثانية على صورة غيبة الإمام عليه السلام، وحمل المجموعة الأولى على صورة حضوره، كما فعل الشيخ الصدوق[6]، وهو حمل غريب، لأنّ «أخبار الدفع إلى أهل البلد صريحة في وجود الإمام عليه السلام، فإنّ الدافع هو أمير المؤمنين عليه السلام فكيف يصح حملها على زمن الغيبة؟!»[7].

قال الشيخ الطوسي تعليقاً على أخبار المجموعة الثانية، بعد تضعيفها سنداً: «ليس فيها ما ينافي ما تقدم، لأن الذي تضمن أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أعطى تركته «همشاريجه»، ولعلّ ذلك فعلٌ لبعض الاستصلاح، لأنه إذا كان المال له خاصة على ما قدمناه جاز له أن

(1) **مباني فتاوى في الأموال العامة** السيد الحائري، ص110.
(2) **الكافي**، ج7، ص169، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج4، ص333، و**تهذيب الأحكام**، ج9، ص387.
(3) **الكافي**، ج7، ص168.
(4) **الكافي**، ج7 ، ص169، **نهذيب الأحكام**، ج4، ص196.
(5) المصدر نفسه.
(6) **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص333.
(7) **الحدائق الناضرة**، ج20، ص257.

يعمل به ما شاء، وليس في الرواية أنه قال: إنّ هذا حكم كل مال لا وارث له فيكون منافياً لما تقدم من الأخبار»[1].

وما احتمله الشيخ من حمل الخبر على الاستصلاح وجيه، وقد ذهب إليه الفاضل الهندي (1137 هـ) حيث رأى أنّ ذلك كان «تبرّعاً عليهم بما يستحقّه من ذلك، واستصلاحاً للرعيّة حسب ما كان يراه في الحال من صواب الرأي»[2].

ولكنّ ملاحظتنا هي أنّ التبرع بالمال على الظاهر ليس من باب تبرعه بماله الخاص، وله أن يعطيه لمن يشاء، كما ذكر الشيخ، لأن الصحيح في الأنفال وغيرها من الأموال العامة أنّها ملك للمنصب، فالإمامة حيثية تقييدية لا تعليلية، فإعطاؤه المال كان استصلاحاً تدبيرياً[3] ارتآه بصفته ولياً للأمر وقد رخّص بدفع المال من الحق العام لا من ماله الخاص.

التدبير الخامس: غرامات ماليّة

من المتعارف عليه في الدول المعاصرة اتخاذ تدابير قانونيّة اقتصاديّة رادعة، وذلك برفع نسبة الضريبة على بعض الأنشطة الاقتصادية أو الصناعية، ومنها بعض عمليات الاستيراد أو التصدير، وذلك لمصالح شتى، منها: تخفيف استيراد السلع من الخارج بهدف تشجيع الصناعة الداخليّة، أو بهدف تخفيف انتشار السلعة في أيدي الناس بسبب ضررها بشكل أو بآخر، كما تفعل كثير من الدول في رفع الضريبة على تجارة الدخان (السجائر)، أو رفع الضريبة الجمركية على استيراد بعض أنواع السيارات القديمة التي تتسبب بأضرار بيئية، وكذلك فإنّ بعض الدول ترفع نسبة الضريبة على العقارات التي يراد بيعها لغير مواطنيها لتقلل من إقدام غير المواطنين على شراء الأراضي، لما لذلك من محاذير ومخاطر، إلى غير ذلك من الدواعي.

ومن النماذج التي يمكن درجها في هذا الإطار: رفع نسبة الضريبة على الأرض الخراجية إذا ما بيعت لغير المسلم إلى الضعف، فبينما يفرض على المسلم أن يدفع العشر من الأرض الخراجيّة، فإنّ الأرض ذاتها لو بيعت لغير المسلم فيتم مضاعفة العشر، ليغدو

---

(1) **تهذيب الأحكام**، ج9، ص387.

(2) **كشف اللثام**، ج9، ص476.

(3) وهذا ما ذهب إليه السيد محمد رضا السيستاني، انظر: **بحوث في شرح مناسك الحج**، ج2، ص141. وقد ذكر أمثلة أخرى، منها: ما ورد في الأخبار من الأمر بالتصدق بمجهول المالك. **الكافي**، ج5، ص106، مع أنّ الظاهر كونه ملكاً للإمام، «والله ما له صاحب غيري». **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص142، فيكون الأمر بالتصدق إذناً تدبيرياً منه، «لولايته على مجهول المالك. انظر: **بحوث في شرح مناسك الحج**، ج2، ص141. وذكر مثالين آخرين يندرجان في التدبيرات المالية، فراجع.

الواجب عليه هو الخمس، فهذا يحتمل كونه إجراءً تدبيرياً يرمي إلى الحدّ من شراء غير المسلمين للأرض الخراجيّة التي هي ملك للمسلمين إلى يوم القيامة، وفي الوقت عينه يحتمل أن يكون حكماً شرعياً. وما ذكرناه من الاحتمال الأول يؤيده الرأي القائل إنَّ الخمس في الأرض التي يشتريها الذمي من المسلم ليس من الخمس المصطلح في شيء، خلافاً لما عليه مشهور الفقهاء بعد الشيخ الطوسي، فإنّ مستند هذا الحكم هو صحيحة أبي عبيدة الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «**أيما ذمي اشترى من مسلم أرضاً فعليه الخمس**»[1]. وهذه الرواية من المحتمل بل المرجح نظرها إلى تضعيف العشر، بسبب كون الأرض خراجية، ويشهد لهذا الاحتمال عدة قرائن:

أولاً: أنّ هذا الحكم لم يذكره أحدٌ من الفقهاء قبل الشيخ الطوسي[2]، فلو كان واجباً في أصل الشريعة فكيف يُغفلون ذكره؟!

ثانياً: إنّ الشيخ طرحه في سياق الحديث عن الأرض العشرية، مستشهداً بالرواية المذكورة، فقال: «إذا اشترى الذمي أرضاً عشرية وجب عليه فيها الخمس، وبه قال أبو يوسف، فإنه قال: عليه فيها عشران. وقال محمد: عليه عشر واحد. وقال أبو حنيفة: تنقلب خراجية. وقال الشافعي: لا عشر عليه ولا خراج. دليلنا إجماع الفرقة فإنهم لا يختلفون في هذه المسألة، وهي مسطورة لهم منصوص عليها، روى ذلك أبو عبيدة الحذاء..»[3]. ثم في مسألة لاحقة قال: «إذا باع تغلبي وهم نصارى العرب أرضه من مسلم وجب على المسلم فيها العشر أو نصف العشر، ولا خراج عليه. وقال الشافعي: عليه العشر. وقال أبو حنيفة: يؤخذ منه عشران. دليلنا أن هذه ملك قد حصل لمسلم ولا يجب عليه في ذلك أكثر من العشر، وما كان يؤخذ من الذمي من الخراج كان جزية، فلا يلزم المسلم ذلك»[4]. ويلاحظ أن الشيخ «لم يكتف بحمل صحيح أبي عبيدة الحذاء على معنى العشرين، بل نسب هذا الفهم إلى الأصحاب»[5].

ثالثاً: إنّ تعبير الرواية بالخمس يُرجّح انصرافه إلى ما كان مألوفاً من أخذ الخمس جزيةً من أهل الذمة، كما تشهد به بعض الأخبار، **منها**: صحيحة محمد بن مُسْلِمٍ قُلْتُ لأَبِي

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج2، ص42، وج4، ص123.

(2) قال العلّامة في المختلف: «لم يذكر ذلك ابن الجنيد ولا ابن أبي عقيل ولا المفيد ولا سلّار ولا أبو الصلاح، فالمسألة مختلف فيها». **مختلف الشيعة**، ج3، ص89.

(3) **الخلاف**، ج2، ص73.

(4) المصدر نفسه، 2ج، ص74.

(5) **مباني فتاوى في الأموال العامة**، ص213.

عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «أَرَأَيْتَ مَا يَأْخُذُ هَؤُلَاءِ مِنْ هَذَا الْخُمُسِ مِنْ أَرْضِ الْجِزْيَةِ ويَأْخُذُ مِنَ الدَّهَاقِينِ جِزْيَةَ رُؤُوسِهِمْ أَمَا عَلَيْهِمْ فِي ذَلِكَ شَيْءٌ مُوَظَّفٌ؟ فَقَالَ: كَانَ عَلَيْهِمْ مَا أَجَازُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ ولَيْسَ لِلإِمَامِ أَكْثَرُ مِنَ الْجِزْيَةِ، إِنْ شَاءَ الإِمَامُ وَضَعَ ذَلِكَ عَلَى رُؤُوسِهِمْ ولَيْسَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ شَيْءٌ، وإِنْ شَاءَ فَعَلَى أَمْوَالِهِمْ ولَيْسَ عَلَى رُؤُوسِهِمْ شَيْءٌ، فَقُلْتُ: فَهَذَا الْخُمُسُ؟ فَقَالَ: إِنَّمَا هَذَا شَيْءٌ كَانَ صَالَحَهُمْ عَلَيْه رَسُولُ اللَّه (ص)»[1].

رابعاً: إنَّ تعارف إطلاق الخمس في كلمات فقهاء ذلك الزمن على العشريْن اللذين يؤخذان من أهل الذمة، يكفي قرينة على انصراف لفظ الخمس المجعول في الرواية على الأرض المذكورة إلى هذا المعنى. يقول ابن قدامة: «قال محمد بن موسى: سألت أبا عبد الله عن المسلم يؤجر أرض الخراج من الذمي؟ قال: لا يؤجر من الذمي إنما عليه الجزية وهذا ضرر، وقال في موضع آخر: لأنهم لا يؤدون الزكاة فإن آجرها منه ذمي أو باع أرضه التي لا خراج عليها ذمياً صحّ البيع والإجارة، وهذا مذهب الثوري والشافعي وشريك وأبي عبيد وليس عليهم فيها عشر ولا خراج. قال حرب: سألت أحمد عن الذمي يشتري أرض العشر؟ قال: لا أعلم عليه شيئاً، إنما الصدقة كهيئة مال الرجل، وهذا المشتري ليس عليه، وأهل المدينة يقولون في هذا قولاً حسناً: يقولون: لا يترك الذمي يشتري أرض العشر، وأهل البصرة يقولون قولاً عجباً: يقولون: يضاعف عليهم، وقد روي عن أحمد أنهم يمنعون من شرائها، اختارها الخلاّل وهو قول مالك وصاحبه فإن اشتروها ضوعف عليهم العشر فأخذ منهم الخمس»[2].

واستناداً إلى هذه الوجوه وغيرها ذهب بعض فقهائنا إلى التشكيك في هذا الحكم المشهور بوجوب الخمس في الأرض التي يشتريها الذمي من المسلم، ويُعدّ الشيخ حسن بن زين الدين العاملي المعروف بصاحب المعالم (1011هـ) أول المشككين فيه، قال: «ظاهر أكثر الأصحاب الاتفاق على أنّ المراد بالخمس في هذا الحديث معناه المعهود، وللنظر في ذلك مجال، ويُعزي إلى مالك القول بمنع الذمي من شراء الأرض العشرية وأنه إن اشتراها ضوعف العشر فيجب عليه الخمس، وهذا المعنى يتحمل إرادته من الحديث، إمّا موافقة عليه، أو تقيّة، على الرأي الظاهر لأهل الخلاف وقت صدور الحكم، ومعلوم أنّ رأي مالك كان هو الظاهر في زمن الباقر عليه السلام، ومع قيام هذا الاحتمال بل قربه لا يتّجهُ التمسك بالحديث في إثبات ما قالوه، وليس هو بمظنة بلوغ حدّ الإجماع ليغني عن طلب الدليل، فإنّ جمعاً منهم

---

(1) **الكافي**، ج3، ص567.

(2) **المغني**، ج2، ص592.

لم يذكروه أصلاً، وصرح بعضهم بالتوقف فيه...»[1]. وقد ذهب بعض أساتذتنا[2] إلى ترجيح ما احتمله الشيخ حسن من أنّ الخمس هنا ليس من الخمس المصطلح في شيء وإنما هو ضريبة على خصوص الأرض الخراجية التي يأخذها الذمي من المسلم.

التدبير السابع: تأمين مصادر تمويليّة جديدة/ رفع نسبة الضريبة

ذكرنا سابقاً لدى الإشارة إلى منطقة الفراغ أنّ المقاصد والأهداف العامة للشريعة تُلهم الولي الشرعي وترسم له خط المسار الذي يفترض أن يسير عليه في أحكامه التدبيرية، فهي (المقاصد) تشكّل ناظماً وهادياً لحركة الأحكام التدبيرية الصادرة من ولي الأمر لملء منطقة الفراغ، وعلى سبيل المثال: فإنّ قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾[3]، يظهر منه أنّ التوازن وانتشار المال بطريقة تشبع كل الحاجات المشروعة في المجتمع وعدم تركيزه في عدد محدود من أفراده هدف من أهداف التشريع ومقصد من مقاصده في الجانب الاقتصادي، وعلى هذا الأساس يحقّ لولي الأمر أن يضع كلّ الصيغ التشريعيّة الممكنة التي تُحافظ على التوازن الاجتماعي في توزيع المال وتحول دون تركزه في أيدي أفراد محدودين[4]، ومن الإجراءات التي يمكن للحاكم اتخاذها لتحقيق الهدف المذكور، أن يفرض بعض الضرائب على أصحاب رؤوس الأموال والأثرياء أو ما شابه ذلك[5].

هذا وإنَّ ملاحظة بعض الأحكام الماليّة الصادرة عن بعض الأئمة عليهم السلام، تساعد على ترجيح كونها أحكاماً تدبيرية، ولا أقلّ من أنّ ذلك مطروح كوجهٍ فقهي فيها، وهذا ما نشير إليه إجمالاً فيما يلي، تاركين الدراسة التفصيليّة لذلك إلى مجالها في البحوث الفقهيّة:

النموذج الأول: وضع الزكاة في إناث الخيل

ذهب المشهور من فقهائنا إلى استحباب الزكاة في إناث الخيل، مع أنّ ظاهر النصّ هو الإلزام بدفعها، لكنه ـ بحسب الظاهر ـ إلزام تدبيري، وإن لم يتوجه إليه كثيرون، وهذا أحد موارد الغفلة الفقهيّة عن البعد السلطاني التدبيري في شخصية النبي (ص) أو الإمام عليه السلام، وإليك توضيح ذلك:

---

(1) **منتقى الجمان**، ج2، ص443.

(2) انظر: **مباني فتاوى في الأموال العامة**، ص215 ـ 216، و**كتاب الخمس** للسيد الهاشمي، ج1، ص405.

(3) سورة الحشر، الآية 7.

(4) **الإسلام يقود الحياة**، ص45.

(5) **المرجعية والقيادة** للسيد الحائري، ص133.

ورد في صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وزُرَارَةَ عَنْهُمَا (الباقر والصادق) جَمِيعاً عليهما السلام قالا: «وَضَعَ أمير المؤمنين عليه السلام عَلَى الْخَيْلِ الْعِتَاقِ[1] الرَّاعِيَةِ فِي كُلِّ فَرَسٍ فِي كُلِّ عَامٍ دِينَارَيْنِ وجَعَلَ عَلَى الْبَرَاذِينِ دِينَاراً»[2]. والوجه في جعل الزكاة على إناث الخيل دون ذكورها، هو أنّها منتجة وتلد، فهي مصدر ربح لمالكها. وهذا ما أوضحته صحيحة زُرَارَةَ، قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «هَلْ فِي الْبِغَالِ شَيْءٌ؟ فَقَالَ: لَا، فَقُلْتُ: فَكَيْفَ صَارَ عَلَى الْخَيْلِ ولَمْ يَصِرْ عَلَى الْبِغَالِ؟ فَقَالَ: لأَنَّ الْبِغَالَ لَا تَلْقَحُ، والْخَيْلُ الإِنَاثُ يُنْتَجْنَ ولَيْسَ عَلَى الْخَيْلِ الذُّكُورِ شَيْءٌ، قَالَ: فَقُلْتُ: فَمَا فِي الْحَمِيرِ؟ فَقَالَ: لَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ...»[3].

وقد جرى الفقهاء على حمل هذا الحكم على الاستحباب، قال الشيخ الطوسي: «فالوجه في هذا الخبر أن نحمله على ضرب من الاستحباب دون الفرض والإيجاب، ليطابق ما قدمناه من الأخبار في أنّ رسول الله (ص) عفا عما عدا التسعة الأشياء التي قدمنا ذكرها»[4].

ولكنّ الحمل على الاستحباب خلاف ظاهر قوله عليه السلام «وضع»، قال السيد محمد هادي الميلاني (1395هـ): «ظاهر الوضع هو التشريعي وإطلاقه يقتضي الوجوب، بل ربما استفيد المفروغيّة عن ثبوت الزكاة في الخيل الإناث، لكنْ يعارضها الحصر الوارد في روايات صحاح ومستفيضة، فيحمل الجعل والوضع على الاستحباب»[5].

هذا ولكنّ السيد الخوئي اعتبر أنّ «إسناد الوضع إلى أمير المؤمنين عليه السلام يوعز إلى عدم ثبوته في أصل الشرع، وإلا لأسنده إلى النبي (ص) كما في بقية الأعيان الزكوية، فلعل ذلك منه عليه السلام كان لمصلحة وقتيّة وسياسة اقتضتها آنذاك»[6]. لكنّه ومع تنبهه لذلك ذهب إلى حمل الأمر على الاستحباب، قال: «ولو سلم دلالتهما على الوجوب فتحملان على الاستحباب جمعاً بينهما وبين النصوص المستفيضة المتقدمة الحاصرة للزكاة الواجبة في الحيوانات في الأنعام الثلاثة وأنه (ص) عفى عما سوى ذلك»[7].

أقول تعليقاً على ما تقدم:

---

(1) بيان: «العتيق: العربية الكريمة الأصل، والبرذون: العجمية الأصل أو ما سوى العتيق». **الوافي**، ج10، ص110.

(2) **الكافي**، ج3، ص530، و**الاستبصار**، ج2، ص12، و**تهذيب الأحكام**، ج4، ص67.

(3) **الكافي**، ج3، ص530.

(4) **الاستبصار**، ج2، ص12.

(5) **محاضرات في فقه الإمامية**، الزكاة، ج1، ص100.

(6) **شرح العروة الوثقى** ـ الزكاة (موسوعة الإمام الخوئي): تقرير بحث السيد الخوئي للبروجردي، ج23، ص142.

(7) المصدر نفسه.

أولاً: إنّ ما أفاد السيدان (الميلاني والخوئي) من ظهور الوضع في الوجوب صحيح، وما أفاده السيد الخوئي من أنّ نسبة الوضع إلى أمير المؤمنين عليه السلام يوعز إلى عدم ثبوته في أصل الشرع هو استفادة متينة، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ هذا هو أحد المعايير في معرفة الحكم التدبيري وتمييزه عن الحكم التشريعي.

ثانياً: إنّ السيد الخوئي مع تنبهه لذلك، فإنه حمل الخبرين على الاستحباب، وأفتى به[1]. وهذا لا يخلو من غرابة، وذلك لأنّ ما ذكره من القرينة على حمل الأمر على عدم ثبوته في أصل الشرع وإنما هو حكم ظرفي، كما يجري لنفي الوجوب في أصل الشرع فإنه يجري أيضاً لنفي الاستحباب، إذ الاستحباب كالوجوب حكم دائمي ثابت في أصل الشرع وليس حكماً سياسياً ظرفياً، ولو كان وضع الاستحباب هو المراد لأمير المؤمنين عليه السلام لنسبه إلى النبي (ص) أيضاً. فكما لا يمكن الجمع بين نسبة الوضع إلى أمير المؤمنين عليه السلام وكون الحكم هو الوجوب تشريعاً، كذلك لا يمكن الجمع بين نسبته إليه وكون الحكم هو الاستحباب تشريعاً.

ثالثاً: إن الحمل على التدبيريّة هو الأرجح في المقام، لوجود ما يشهد له، وعدم ما يمنع منه، أمّا ما يشهد له فهو نسبة الوضع إلى أمير المؤمنين عليه السلام، إنّ هذا يعدّ قرينة على أنّ الحكم قد صدر لمصلحة مؤقتة، كما ذكر السيد الخوئي نفسه، وأمّا عدم وجود ما يمنع منه، فلأننا لا نرتكب مخالفة الظاهر بالحمل على التدبيريّة، لا في الخبر الظاهر ـ بقرينة التعبير بالوضع ـ في الوجوب كما قلنا، ولا في ظاهر الحصر في التسعة في عدم الوجوب في غيرها، فإنّ الحصر ظاهر في النظر إلى ما هو واجب شرعاً، (بصرف النظر عما سيأتي). وهذا بخلاف الحمل على الوجوب أو الاستحباب التشريعيين، فإنّ كل منهما فيه ارتكاب مخالفة للظاهر، أمّا مخالفة الظاهر في الحمل على الوجوب التشريعي فهي من جهتين، من جهة منافاته للحصر في التسعة، ومن جهة منافاته لنسبة الوضع إلى أمير المؤمنين عليه السلام، وأمّا مخالفة الظاهر في الحمل على الاستحباب، فمن جهة منافاته لظاهر الوضع في الوجوب.

ويبدو أن هذا الإرباك في كلام العلمين الخوئي والميلاني مردّه إلى انسياقهم مع ما هو مأنوس ومركوز في أذهانهم من التعامل مع النص بصفته حاكياً عن الحكم الشرعي دون التدبيري.

---

(1) قال: «وتستحب أيضاً في مال التجارة، وفي الخيل الإناث، دون الذكور ودون الحمير، والبغال». **منهاج الصالحين**، ج1، ص298.

باختصار: الأقرب هو حمل تعبير الوضع على ظاهره من الوجوب لكن على أن يكون الوجوب تدبيرياً، وقد تنبّه غير واحد من الفقهاء المتأخرين إلى تدبيرية هذا الحكم[1].

النموذج الثاني: خمس مال الناصب

ومن نماذج التدبيرات المالية الرامية ـ على وجه ـ إلى تأمين مصادر مالية لتأمين حاجات المجتمع: ما ورد حول حليّة مال الناصب مع إرسال خمسه إلى الإمام، ففي معتبرة حفص عن أبي عبد الله عليه السلام: « قال: «خذْ مال الناصب حيثما وجدته وادفعْ إلينا الخمس»[2]. ونحوه خبر المعلى بن خنيس[3]، وخبر إسحاق بن عمار[4]، فإنه لو بني على الأخذ بهذه الأخبار، وصرفنا النظر عن معارضتها بما دلّ على حرمة مال ودم كل من تشهّد الشهادتين، وعدم انسجامها مع ما ورد في سيرة أمير المؤمنين عليه السلام وتعامله مع أهل حربه وفيهم النواصب، حيث لم يبح أموالهم ولا دماءهم، أقول: بصرف النظر عن ذلك، فإنّ ثمّة وجهاً في المقام، وهو حمل الأخبار على نحوٍ من التدبيرية، فكأنّ إذنه عليه السلام هو «إذن ولايتي، ويشهد على ذلك ورود هذا التعبير في ذيل المرسلة «ولكنّ ذلك إلى الإمام»...»[5]، ويشهد له أيضاً أنّ التعبير الوارد في تلك الروايات هو «خذ مال الناصب» فقد نسب الأخذ إليه وهو أحد مؤشرات التدبيرية. ولمعرفة المزيد من المناقشات المطروحة في هذه الأخبار، راجع ما ذكرناه في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي.

النموذج الثالث: خمس أرباح المكاسب

ومن النماذج التدبيريّة في المجال المالي: الخمس في أرباح المكاسب، فهذا الخمس قد احتمل بعض الفقهاء أن يكون صادراً عن الأئمة عليهم السلام من موقع ولايتهم وليس من موقع دورهم في بيان الحكم الشرعي[6]. ومن أوائل من نبّه على هذا الأمر هو الشيخ المنتظري، قال: «ويمكن أن يقال أيضاً: إنّ هذا الخمس ميزانية حكومية وضريبة سلطانية وضعها الأئمة

---

(1) انظر: **كتاب الزكاة** للسيد محمود الهاشمي، ج1، ص298، وما بعدها، وبحوث فقهية مهمة للشيخ ناصر مكارم الشيرازي ص373، و**دراسات في ولاية الفقيه** للشيخ المنتظري، ج3، ص27.

(2) **تهذيب الأحكام**، ج4، ص122، و**مستطرفات السرائر**، ص195.

(3) **تهذيب الأحكام**، ج4، ص123، ولكنه موقوف على المعلى، أجل، رواه الشيخ في **التهذيب** أيضاً، ج6، ص387؛ ورواه ابن إدريس في آخر **السرائر**، ص194.

(4) **تهذيب الأحكام**، ج6، ص378.

(5) **كتاب الخمس** للسيد الهاشمي، ج1، ص76.

(6) انظر: **مباني فتاوى في الأموال العامة**، ص228، و**كتاب الخمس** للسيد محمود الهاشمي، ج2، ص44، و**الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي** للشيخ شمس الدين، ص259 ـ 260.

المتأخرون عليهم السلام حسب الاحتياج... ولذلك ترى الأئمة عليهم السلام محللين له تارة ومطالبين أخرى، وللحكومة الحقة هذا النحو من الاختيار...»[1].

ومن جملة القرائن التي تعدّ شاهداً على التدبيرية فيه:

أولاً: أنّ هذا الخمس ـ لو فرض ثبوت تشريعه في صدر الإسلام استناداً إلى ما قيل من دخوله تحت عنوان المغنم الوارد في الآية الكريمة[2]، أو استناداً إلى بعض الأحاديث المرويّة عن رسول الله (ص) ـ قد أُهمل العمل به في فترة صدر الإسلام، ولا سيما في عهدي رسول الله (ص) وعهد خلافة أمير المؤمنين عليه السلام، ولم يظهر إلَّا في زمن الصادقين عليهما السلام، ومن بعدهما من الأئمة خصوصاً الجواد والهادي عليهما السلام، فلو كان واجباً في أصل الشرع فلمَ تأخر بيانه؟! ولو ادعي أنه قد تمّ بيانه في صدر الإسلام بيد أنّه لا شك في تأخر العمل به، فلم يذكر في سيرة النبي (ص) أو سيرة الإمام علي عليه السلام أنه جبى الخمس أو طالب به إلى هذه الفترة المتأخرة!

هذا ولكنّ الفقهاء طرحوا أكثر من تفسير أو توجيه لهذا التأخر، منها: ما قيل إنّ هذا «الحكم قد ثبت في عصر النبي (ص) بنحو الاقتضاء والإنشاء المحض، ولكن لما كان تنفيذه وإجراؤه موجباً للحرج بسبب الفقر النوعي أو لاستيحاش المسلمين منه لكونهم حديثي العهد بالإسلام، أو كونه (ص) مظنة للتهمة، حيث إن الخمس كان بنفع شخصه وأهل بيته، فلأجل ذلك أُخِّرت فعليته وتنفيذه إلى عصر الأئمة ـ عليهم السلام»[3]. وهذه الإجابة محل تأمل كما أسلفنا في المحور الأول من محاور هذا الكتاب.

ثانياً: إنّ التدبيريّة تُستفاد من لسان بعض الأخبار التي تنسب جعل الخمس وإيجابه وتحليله إلى الإمام نفسه، ففي رواية علي بن مهزيار قال: كتب إليه أبو جعفر عليه السلام وقرأت أنا كتابه إليه في طريق مكة قال: إنّ الذي أوجبت في سنتي هذه، وهذه سنة عشرين ومائتين فقط لمعنى من المعاني، أكره تفسير المعنى كله خوفاً من الانتشار، وسأفسر لك بقيته إن شاء الله إنّ موالي أسأل الله صلاحهم أو بعضهم قصروا فيما يجب عليهم فعلمت ذلك، وأحببت أن أطهرهم وأزكيهم بما فعلت في عامي هذا من الخمس، قال الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * أَلَمْ يَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ

---

(1) **دراسات في ولاية الفقيه**، ج3، ص73، ونظيره ما ذكره في **كتاب الخمس**، ص202.

(2) وهي قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: 41].

(3) **دروس في ولاية الفقيه**، ج3، ص73.

ﵟٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ وَيَأۡخُذُ ٱلصَّدَقَٰتِ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ * وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَﵞ [1]، ولم أوجب ذلك عليهم في كل عام ولا أوجب عليهم إلا الزكاة التي فرضها الله عليهم، وإنّما أوجب عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب والفضة التي قد حال عليها الحول، ولم أوجب عليهم ذلك في متاع ولا آنية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة إلا ضيعة سأفسر لك أمرها تخفيفاً مني عن موالي ومنّاً مني عليهم لما يغتال السلطان من أموالهم ولما ينوبهم في ذاتهم، فأمّا الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام» [2]. وهذه الرواية إن لم تصلح شاهداً على التدبيرية في الخمس من أصله، فإنها تشهد للتدبيرية فيه بلحاظ بعض جوانبه، حيث إنّ حكم الإمام الجواد عليه السلام بإيجاب الخمس في خصوص الذهب والفضّة في سنة معيّنة وعفوه عن خمس ما سواهما من الأمتعة والفوائد، وكذلك إيجابه نصف السدس في سائر الأمتعة والأرباح على من تقوم ضيعته بمؤونته وإباحة باقي الخمس عليهم عفواً وتخفيفاً عليهم... إنّ ذلك كله يعدّ تصرفاً صادراً عنه من موقع الولاية كما لا يخفى. ونكتفي بهذا القدر، موكلين حسم الموقف إلى المجال الفقهي.

التدبير الثامن: التدبيريّة في تعيين تطبيقات الضريبة الثابتة في الشريعة

وخلاصة النظرة التي نودُّ طرحها هنا: أنّ الشريعة الإسلامية قد أوجبت الزكاة كما هو نص القرآن الكريم، وأما تحديد مقدار الزكاة أو الجنس الزكوي أو كيفية وطريقة جبايتها أو زمان الجباية فهذا كله موكول إلى الحاكم الشرعي، فما يصدر عنه في هذا الإطار يكون من الأحكام التدبيرية المتحركة، ووجاهة هذه الفكرة تنشأ من بعض الاعتبارات، منها:

1. أنّ القرآن الكريم نصّ على الزكاة في سياق أمر صدر للنبي (ص) بأخذ الزكاة من أموال الناس: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾، دون تحديد لمقدارها وموارده‍ا، وإنما صدر ذلك (تعيين المقدار والموارد) عن النبي (ص)، كما هو معروف، ونصّت عليه الأخبار، منها صحيحة الفضلاء عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وأَبِي عَبْدِ اللَّه عليهما السلام قَالا: فَرَضَ اللَّه الزَّكَاةَ مَعَ الصَّلَاةِ فِي الأَمْوَالِ وسَنَّهَا رَسُولُ اللَّه (ص) فِي تِسْعَةِ أَشْيَاءَ، وعَفَا رَسُولُ اللَّه عَمَّا سِوَاهُنَّ فِي الذَّهَبِ والْفِضَّةِ والإِبِلِ والْبَقَرِ والْغَنَمِ والْحِنْطَةِ والشَّعِيرِ والتَّمْرِ والزَّبِيبِ وعَفَا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ» [3]، ومن المرجح

---

(1) سورة التوبة، الآيات 103 ــ 105.

(2) **الاستبصار**، ج2، ص61، و**تهذيب الأحكام**، ج4، ص141.

(3) **الكافي**، ج3، ص509.

ـ ولسان الرواية شاهد عليه ـ أنّ ما صدر عنه (ص) إنما هو تصرف أو فرض تدبيري ولايتي.

2. إنّ هذا المعنى في حال استظهاره يحلّ لنا إشكاليّة كبيرة في باب الزكاة، وهي أنّ الشريعة الإسلاميّة هي الشريعة الخاتمة والعامة لكل البشر، فقوانينها لا بدّ أن تلائم كل العصور، فإذا كان الإنسان السابق ولا سيما في الجزيرة يعتمد على المواشي والغلات الأربعة فهناك شعوب بأكملها لا تعتمد على القمح بل على الأرز مثلاً، فهل من المعقول أن نقول لمن يملك طناً من القمح عليك الزكاة ومن يملك مئات الأطنان من الأرز لا تجب عليه الزكاة؟! وهل من المنطقي أن نقول لمن يملك بضعة دنانير تعادل خمسة عشر مثقالاً صيرفياً من الذهب يجب عليك زكاتها بينما من يملك الماس والجواهر الكريمة والثمينة ليس عليه شيء؟![1]. إنّ التدبيرية في هذا المجال تجعل من الوجيه حصر الزكاة بهذه الأصناف، وذلك لأنها كانت في زمنه (ص) تشكل عمدة الثروات المالية المقومة لاقتصاد المجتمع، بينما أصبحت الأعيان الزكوية المذكورة اليوم لا تشكل سوى رصيد بسيط من اقتصاد الإنسان. وإلغاء الخصوصية عن النقدين (الذهب والفضة)، وإلحاق الأموال النقدية الورقية بهما كما مال إليه بعض الفقهاء[2] وإن أوجد مصدراً مالياً مهماً، لكنه لا يحل المعضلة، بل ربما أوقعنا في إشكاليّة أخرى، وهي تعلق كل من الزكاة والخمس في الأموال النقدية الورقيّة، كما فعل بعض الفقهاء وهذا أمر غير عقلائي، وفيه إرهاق للمكلف.

وانطلاقاً من هذه الإشكالية يجدر بنا أن نشير هنا إلى أنَّ ثمة فكرة تطرح في المقام هي أعمّ وأشمل مما تقدم، وتقوم على فرضيّة وجيهة فقهياً وعليها بعض الشواهد والقرائن، ولكنّها تحتاج إلى متابعة ـ في محلها ـ ليصار إلى تبنيها أو نفيها على ضوء الأدلة، وخلاصة

(1) يقول الشيخ المنتظري: «وهل يمكن الالتزام في مثل أعصارنا بحصر الزكاة مع سعة مصارفها الثمانية في خصوص التسعة المعهودة بشرائطها الخاصة؟ مع أن الذهب والفضة المسكوكتين وكذا الأنعام الثلاثة السائمة لا توجد إلَّا أقلّ قليل، والغلات الأربع في قبال سائر منابع الثروة من المصانع العظيمة والتجارات الضخمة، والأبنية المرتفعة والسفن والسيارات المحصولات الزراعية المتنوعة غير الغلات الأربع قليلة القيمة جدّاً المصارف الثمانية التي تساوق عمدة خلات المجتمع والدول تحتاج إلى أموال كثيرة، وقد دلّت أخبار كثيرة على أن اللّه ـ تعالى ـ فرض للفقراء في أموال الأغنياء ما يكفيهم ولو علم أن الذي فرض لهم لا يكفيهم لزادهم، ولعل الفقراء من باب المثال فيراد به المصارف الثمانية للزكاة». **دراسات في ولاية الفقيه**، ج4، ص290.

(2) فقد احتاط كل من السيد فضل الله والسيد الهاشمي بوجوب الزكاة في الأوراق النقدية. انظر: **فقه الشريعة**، ج1، ص528. و**منهاج الصالحين** للهاشمي، ج1، ص327.

الفكرة: أنّ الشريعة الإسلامية في المجال الضرائبي لديها شيء واحد ثابت، وهو أصل تشريع الضريبة والتي يهدف تشريعها إلى سدّ حاجات النقص في المجتمع، أمّا كميتها ومقدارها وموردها وكيفية جبايتها واحتسابها فهي من الأمور المتحركة والموكولة إلى الحاكم الشرعي بحسب ما يراه من المصلحة العامة، وتقديره للظروف ومعرفته بالحالة الاقتصادية للمكلفين، وعليه فليس لدينا في الشريعة نوعان متغايران من الضرائب على الأموال، وهما الزكاة والخمس، وإنّما الخمس هو نوع من الزكاة مع رفع النسبة، فهو وفقاً لهذه الفرضية ليس ضريبة مالية أخرى ومستقلة، وقد تجتمع مع الخمس على المكلف بلحاظ بعض الأموال وفقاً لبعض الاجتهادات الفقهيّة. ويؤيده ما تقدم من استشهاد الإمام الجواد عليه السلام في رواية علي بن مهزيار على الخمس بآية أخذ الصدقة / الزكاة، ما يعني أنّ الإمام عليه السلام يرى أن الخمس هو من مصاديق الزكاة، وليس ضريبة مالية مستقلة.

يقول بعض الفقهاء:

«إنّ الزكاة اسم لكل واجب ماليّ يشرّع من قبل الحكام الواجدين للشرائط حسب الأموال والحاجات. فأصل الزكاة مما شرّعها اللّه ـ تعالى ـ في الكتاب العزيز وأمر بإعطائها وأخذها فقال: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[1]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ وَمِمَّآ أَخۡرَجۡنَا لَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾[2]، فهي وظيفة مالية شرّعها الله ـ تعالى ـ في الإسلام وفي الشرائع السابقة في جنب الصلاة التي هي من أهمّ الوظائف العبادية البدنية. ولم يذكر في الكتاب العزيز خصوص ما تتعلق به، بل ظاهر الآية الأخيرة تعلّقها بجميع ما يحصل للإنسان سواء كان بالكسب أو بالاستخراج من الأرض. كما أن ظاهر قوله: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[3] جواز أخذها من جميع الأموال لظهور الجمع المضاف في العموم. فالمتعلق بحسب الحكم الاقتضائي والإنشائي جميع الأموال، وقد فوّض تعيين ما تؤخذ منها [و] تطالب فعلاً إلى أولياء المسلمين وحكّام الحقّ في كل صقع وزمان، حيث إنّ ثروات الناس وأعيان أموالهم تختلف بحسبهما، والشريعة الإسلامية شريعة خالدة عامّة لجميع الأصقاع والأزمان إلى يوم القيامة. فعلى والي المسلمين في كل عصر ومكان ملاحظة ثروات الناس والاحتياجات الموجودة في عصره ومقرّ حكمه، ووضع الضرائب بحسبهما وتنصبغ هذه قهراً بصبغة الزكاة. وهكذا كانت الزكاة المشرّعة في الشرائع السابقة أيضاً لا

(1) سورة البقرة، الآية 43.
(2) سورة البقرة، الآية 267.
(3) سورة التوبة، الآية 103.

محالة فكانت مناسبة للثروات والحاجات. وقد وضع رسول اللّه (ص) بما أنه كان إمام المسلمين وحاكماً عليهم في عصره الزكاة على تسعة أشياء معهودة، لما كانت هذه التسعة عمدة ثروة العرب في عصره ومجال حكمه، وعفا عما سوى ذلك، كما دلّ على ذلك صحاح مستفيضة، والعفو لا يصدق إلا مع وجود الحكم لولاه»[1].

وبناءً على هذه الفكرة فإنّ اللغط الذي أثير أو يُثار حول بعض تصرفات الأئمة عليهم السلام في الزكاة أو في مجال الخمس يرتفع، فما صدر عن علي عليه السلام من وضع الزكاة في إناث الخيل، جاء في سياق استعماله لصلاحيته الثابتة بالعنوان الأولي، بمعنى أنّ هذا الأمر في الأساس هو من صلاحياته، لا أنه كان جارٍ على خلاف القاعدة التشريعية، وكذلك ما ورد عنهم عليهم السلام من تحليل الخمس تارة وإيجابه أخرى، وكذا مطالبة الأئمة المتأخرين للخمس في أرباح المكاسب، دون أن يرد شيء في ذلك عن النبي (ص) أو أمير المؤمنين عليه السلام فهذا وذاك يغدو مفهوماً ومندرجاً في إطار تطبيق ما هو من صلاحياتهم التدبيرية وفق تشخيصهم للمصلحة العامة.

التدبير التاسع: استرجاع أموال الأمة

ومن صلاحيات الحاكم في بسط العدل وإحقاق الحق: العمل على استرجاع الأموال التي صرفت في غير وجه حق، كما فعل الإمام علي عليه السلام في استرجاع قطائع عثمان إلى بيت المال، وروي عنه أنّه قال عليه السلام: «والله لو وجدتُه قد تُزُوّجَ بِهِ النِّسَاءُ، ومُلِكَ بِهِ الإمَاءُ؛ لَرَدَدْتُه، فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً، ومَنْ ضَاقَ عَلَيْه الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْه أَضْيَقُ»[2].

وفي دعائم الإسلام: «روينا عن علي عليه السلام أنه لما بايعه الناس أمر بكل ما كان في دار عثمان من مال وسلاح، وكل ما كان من أموال المسلمين، فقبضه، وترك ما كان لعثمان ميراثاً لورثته»[3].

ومن الأموال التي استعادها عليه السلام إلى بيت المال ما كان من أموال استملكها الأشعث بن

---

(1) **دراسات في ولاية الفقيه**، ج4، ص288، وقد ذكر نظير هذا الكلام في كتاب آخر، انظر: **الخمس**، ص202 ـ 203. وفي محل آخر ذكر الشيخ المنتظري أنه حكم سلطاني لكنه يتسم بالدوام، قال: «إن الأحكام السلطانية الصادرة عن النبي (ص) والأئمة عليهم السلام على قسمين: بعضها أحكام خاصة موسمية، وبعضها أحكام سلطانية مستمرة، نظير ما احتملناه في قول النبيّ (ص): «لا ضرر» من كونه حكماً سلطانياً له (ص)، ونظير وضع رسول اللّه (ص) الزكاة في تسعة وعفوه عما سواها على ما في بعض الأخبار أفتى به المشهور». **دراسات في ولاية الفقيه**، ج3، ص307.

(2) **نهج البلاغة**، ج1، ص46.

(3) **دعائم الإسلام**، ج1، ص396.

قيس، ففي كتاب الدعائم: «أنه حضر الأشعث بن قيس، وكان عثمان استعمله على أذربيجان، فأصاب مائة ألف درهم، فبعض يقول: أقطعه عثمان إياها، وبعض يقول: أصابها الأشعث في عمله. فأمره علي (صلوات الله عليه) بإحضارها، فدافعه، وقال: يا أمير المؤمنين، لم أصبها في عملك. قال: والله لئن أنت لم تحضرها بيت مال المسلمين، لأضربنك بسيفي هذا أصاب منك ما أصاب. فأحضرها وأخذها منه وصيّرها في بيت مال المسلمين، وتتبع عمال عثمان، فأخذ منهم كل ما أصابه قائماً في أيديهم وضمنهم ما أتلفوا» [1].

قال ابن أبي الحديد (656هـ): «قال الكلبي: ثم أمر عليه السلام بكل سلاح وجد لعثمان في داره، مما تقوى به على المسلمين فقبض، وأمر بقبض نجائب كانت في داره من إبل الصدقة، فقبضت، وأمر بقبض سيفه ودرعه، وأمر ألا يعرض لسلاح وجد له لم يقاتل به المسلمون، وبالكف عن جميع أمواله التي وجدت في داره وفي غير داره، وأمر أن ترتجع الأموال التي أجاز بها عثمان حيث أصيبت أو أصيب أصحابها» [2].

التدبير العاشر: التصرف في الأرض المفتوحة عنوة

اختلف فقهاء المسلمين في حكم الأراضي المفتوحة عنوة على قولين، فمنهم من قال: إنها بحكم سائر الغنائم، يؤخذ منها الخمس ويصرف في مصارفه، والأخماس الأربعة المتبقية توزع على المقاتلين، واستند هؤلاء إلى أنها غنيمة فتدخل في عموم آية الغنيمة، مضافاً إلى ما فعله رسول الله (ص) في أراضي خيبر من تقسيمها على المقاتلين، ومنهم من قال: إنّها لا توزع وإنّما هي ملك للمسلمين إلى يوم القيامة، واستندوا في ذلك إلى ما فعله عمر في أرض العراق، « قال أبو عبيد: وجدنا الآثار عن رسول اللّه (ص) والخلفاء بعده قد جاءت في افتتاح الأرضين بثلاثة أحكام: أرض أسلم عليها أهلها، فهي لهم ملك أيمانهم، وهي أرض عُشر لا شيء عليهم فيها غيره. وأرض افتتحت صلحاً على خرج معلوم. فهم على ما صولحوا عليه لا يلزمهم أكثر منه. وأرض أخذت عنوة، فهي التي اختلف فيها المسلمون: فقال بعضهم: سبيلها سبيل الغنيمة فتخمس وتقسم فيكون أربعة أخماسها خِطَطاً بين الذين افتتحوها خاصة، ويكون الخمس الباقي لمن سمّى اللّه تبارك تعالى، وقال بعضهم: بل حكمها والنظر فيها إلى الإمام: إن رأى أن يجعلها غنيمة فيخمّسها ويقسمها كما فعل رسول اللّه (ص) بخيبر، فذلك له. وإن رأى أن يجعلها فيئاً فلا يخمسها ولا يقسمها ولكن تكون موقوفة على المسلمين عامة ما بقوا، كما صنع عمر بالسواد، فعل

(1) **دعائم الإسلام**، ج1، ص396.

(2) **شرح نهج البلاغة**، ج1، ص270.

ذلك»[1]. وروي عن الخليفة الثاني أنه قال: «لولا آخر المسلمين ما فتحت عليهم قرية إلا قسمتها كما قسم النبي (ص) خيبر»[2].

وتقسيمه (ص) لأرض خيبر، مرويٌّ في المصادر، ففي سنن أبي داود، بسنده عن بشير بن يسار مولى الأنصار، عن رجال من أصحاب النبي (ص) «أن رسول الله (ص) لما ظهر على خيبر قسمها على ستة وثلاثين سهماً، جمع كل سهم مائة سهم، فكان لرسول الله (ص) وللمسلمين النصف من ذلك، وعزل النصف الباقي لمن نزل به من الوفود والأمور ونوائب الناس»[3].

ويظهر من بعض التواريخ أنّ علياً عليه السلام هو الذي أشار على عمر بإبقاء الأرض المفتوحة عنوة ملكاً للمسلمين، ففي تاريخ اليعقوبي: «وشاور عمر أصحاب رسول الله في سواد الكوفة، فقال له بعضهم: تقسمها بيننا، فشاور علياً، فقال: إن قسمتها اليوم لم يكن لمن يجيء بعدنا شيء، ولكن تقرّها في أيديهم يعملونها، فتكون لنا ولمن بعدنا. فقال: وفقك الله! هذا الرأي»[4]. وفي فتوح البلدان للبلاذري بسنده عن حارثة بن مضرب «أن عمر بن الخطاب أراد قسمة السواد بين المسلمين، فأمر أن يحصوا، فوجد الرجل منهم نصيبه ثلاثة من الفلاحين. فشاور أصحاب رسول الله (ص) في ذلك، فقال علي: دعهم يكونوا مادة للمسلمين»[5].

وإبقاء الأرض المفتوحة عنوة وقفاً للمسلمين قاطبة، هو ما دلت عليه الأخبار الصحيحة المروية عن أهل البيت عليهم السلام، ففي صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: ذكرت لأبي الحسن الرضا عليه السلام الخراج وما سار به أهل بيته، فقال: «... وما أخذ بالسيف فذلك للإمام يقبله بالذي يرى، كما صنع رسول الله (ص) بخيبر قَبَّلَ أرضها ونخلها والناس يقولون لا تصلح قبالة الأرض والنخل إذا كان البياض أكثر من السواد، وقد قبل رسول الله (ص) خيبر وعليهم في حصصهم العشر ونصف العشر»[6]. فقوله عليه السلام « يقبلها

---

(1) نقله العيني في **عمدة القاري في شرح صحيح البخاري**، ج15، ص44، وراجع: **تاريخ مدينة دمشق**، ج2 ص203.

(2) **صحيح البخاري**، ج5، ص81.

(3) **سنن أبي داود**، ج2، ص36، وراجع **السنن الكبرى** للبيهقي، ج6، ص317، و**الطبقات الكبرى**، لابن سعد، ج2، ص113، و**تاريخ المدينة**، لابن شبة، ج1، ص182.

(4) **تاريخ اليعقوبي**، ج2، ص152.

(5) **فتوح البلدان**، ج2، ص326.

(6) **تهذيب الأحكام**، ج4، ص119.

بالذي يرى»، يراد به «أنّ ولي الأمر يدع الأراضي المفتوحة عنوة إلى القادرين على استثمارها من أفراد المجتمع الإسلامي، ويتقاضى منهم أجرة على الأرض، لأنها ملك مجموع الأمة، فحينما ينتفع الزارعون باستثمارها يجب عليهم تقديم ثمن انتفاعهم إلى الأمة. وهذا الثمن أو الأجرة هو الذي أطلق عليه في الخبر اسم: الخراج»[1].

وفي صحيحة محمد الحلبي قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن السواد ما منزلته؟ فقال: **هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم ولمن لم يخلق بعد...**»[2]. «وأرض السواد في العرف السائد يومذاك هي: الجزء العامر من أراضي العراق التي فتحها المسلمون في حرب جهادية. وإنما أطلق المسلمون هذا الاسم على الأرض العراقية، لأنهم حين خرجوا من أرضهم القاحلة في جزيرة العرب يحملون الدعوة إلى العالم ظهرت لهم خضرة الزرع والأشجار في أراضي العراق. فسموا خضرة العراق سواداً، لأنهم كانوا يجمعون بين الخضرة والسواد في الاسم»[3].

وفي مرسلة حمَّادٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابه عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ: «يُؤْخَذُ الْخُمُسُ مِنَ الْغَنَائِمِ فَيُجْعَلُ لِمَنْ جَعَلَه اللَّه عَزَّ وجَلَّ ويُقْسَمُ أَرْبَعَةَ أَخْمَاسٍ بَيْنَ مَنْ قَاتَلَ عَلَيْه ووَلِيَ ذَلِكَ... قَالَ: ولَيْسَ لِمَنْ قَاتَلَ شَيْءٌ مِنَ الأَرَضِينَ ولَا مَا غَلَبُوا عَلَيْه إِلَّا مَا احْتَوَى عَلَيْه الْعَسْكَرُ»[4]. إلى غير ذلك من الأخبار.

ولا نعتقد أنّ ما أشار به علي عليه السلام من إبقائها للمسلمين، وكذا ما روي عن أبنائه من الأئمة عليهم السلام ينافي ما فعله النبي (ص) في أرض خيبر، وذلك لأن الظاهر أنّ النبي (ص) فعل ذلك بصفته ولياً للأمر وقد رأى مصلحة في ذلك، ولذا اختلف فعلُه (ص) في هذا المجال، تبعاً لاختلاف المصلحة، ففي حين وزّع أرض خيبر بعد تقسيمها، فإنّه عفى عن أهل مكة وترك لهم أرضهم وأملاكهم، مع أنّ مكة فتحت عنوة، كما هو المعروف، ودلت عليه الأخبار، قال العلّامة الحلّي: «وأما أرض مكة، فالظاهر من المذهب أن النبي (ص) فتحها بالسيف ثم آمنهم بعد ذلك، وبه قال أبو حنيفة ومالك والأوزاعي، لأن العامة رووا عن النبي (ص) أنه قال لأهل مكة: «ما تروني صانعاً بكم؟ فقالوا: أخ كريم وابن أخ كريم، فقال: أقول كما قال أخي يوسف: ﴿لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ يَغْفِرُ ٱللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾[5]، أنتم

---

(1) **اقتصادنا**، ص422.
(2) **تهذيب الأحكام**، ج7، ص147.
(3) **اقتصادنا**، ص421.
(4) **الكافي**، ج5، ص44.
(5) سورة يوسف، الآية 92.

الطلقاء»[1]. ومن طريق الخاصة: رواية صفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر قالا: ذكرنا له الكوفة، إلى أن قال: «إن أهل الطائف أسلموا وجعلوا عليهم العشر ونصف العشر، وإن أهل مكة دخلها رسول الله (ص) عنوة وكانوا أسراء في يده فأعتقهم وقال: اذهبوا فأنتم الطلقاء»[2].

وقد ذكر ابن قيم الجوزية دليلين آخرين على فتحها عنوة، «**أحدهما**: أنه لم ينقل أحدٌ أن النبي (ص) صالح أهلها زمن الفتح... ولو كانت قد فتحت صلحاً لم يقل من دخل داره أو أغلق بابه، أو دخل المسجد فهو آمن، فإن الصلح يقتضي الأمان العام. **الثاني**: أن النبي (ص) قال: «إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليهم رسوله والمؤمنين ألا وإنها لم تحلّ لأحد قبلي ولا تحلّ لأحد من بعدي ألا وإنما أحلّت لي ساعة من نهار»[3]. وهذا صريح في أنها فتحت عنوة»[4]. وعليه فما دلّ على أن الغنيمة هي للغانمين، لا يشمل ما كان كالأراضي، فهذه إن لم تكن خارجة تخصصاً ـ بدعوى انصراف الآية عنها ـ فهي خارجة تخصيصاً، بقول النبي (ص) وفعله.

والاعتبار يساعد على هذا القول الذي يجعل الأرض الخراجية ملكاً للأمة، ويكون زمامها بيد الإمام العادل، فإنّ الأرض المفتوحة عنوة هي أراضٍ شاسعة جداً وتتوزعها في زماننا دول عديدة، فهلْ يعقل أن يكون حكمها أن توزّع من قبل الإمام آنذاك على بضعة الآف من المقاتلين الذين فتحوها؟! مع ما يستلزم ذلك من تحويل هؤلاء إلى جماعة من أغنى الأغنياء والأثرياء في العالم، والحال أنّ مصدراً مالياً كهذا هو من أهم المصادر المالية للدولة.

النطاق الثامن: في مجال التنميّة الزراعيّة

غير خافٍ أنّ عمران الأرض هو من أبرز المسؤوليات الملقاة على عاتق السلطة في الإسلام، يقول الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر لما ولاه مصر: «**وليكنْ نَظَرُكَ فِي عِمَارَةِ الأَرْضِ، أَبْلَغَ مِنْ نَظَرِكَ فِي اسْتِجْلَابِ الْخَرَاجِ، لأَنَّ ذَلِكَ لَا يُدْرَكُ إِلَّا بِالْعِمَارَةِ، ومَنْ طَلَبَ الْخَرَاجَ بِغَيْرِ عِمَارَةٍ أَخْرَبَ الْبِلَادَ، وأَهْلَكَ الْعِبَادَ ولَمْ يَسْتَقِمْ أَمْرُه إِلَّا قَلِيلاً**»[5]. والحركة

(1) **السنن الكبرى** للبيهقي، ج9، ص118، و**تاريخ الطبري**، ج2، ص337.
(2) **تذكرة الفقهاء**، ج9، ص188، والرواية المذكورة مروية في **الكافي**، ج3، ص513، وعنه **تهذيب الأحكام**، ج4، ص38.
(3) **صحيح البخاري**، ج8، ص38.
(4) **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ج3، ص108 ـ 109.
(5) **نهج البلاغة**، ج3، ص96.

العمرانية هي بطبيعتها متحركة وتحتاج إلى قوانين مرنة، ومن هنا كان طبيعياً أن تُعطى السلطة صلاحيات واسعة في هذا المجال، بهدف تنمية الحياة الزراعية والإقتصادية.

وبمراجعة السيرة النبوية وكذلك سيرة الإمام علي عليه السلام نلحظ أنه قد صدرت جملة من التعليمات في المجال التنموي الزراعي ويرجح أنّها تدابير ولايتية، وإليك أهمها:

التدبير الأول: «لا يمنع فضل ماء»

ورد في الحديث عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «قَضَى رَسُولُ اللَّه (ص) بَيْنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي مَشَارِبِ النَّخْلِ أَنَّه لَا يُمْنَعُ نَفْعُ الشَّيْءِ، وقَضَى (ص) بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّه لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمْنَعَ بِه فَضْلُ كَلأٍ، وقَالَ: لَا ضَرَرَ ولَا ضِرَارَ»[1]. وقد حمل الفقهاء المنع من فضل الماء على الكراهة[2]، لأنّ الناس مسلطون على أموالهم. وهذا مبني على أنّ مورد النهي هو الماء في الملك الخاص، وليس الماء المباح للجميع، وإلا لكان النهي عن منعه تحريمياً بكل تأكيد، لأنّ الناس شركاء في الماء ولا يحق لأحد منعه.

إلا أنّ الحمل على الكراهة لا يناسب كون ذلك قضاءً من أقضيته، ولذا يمكن تقريب كون النهي نهي تحريم، لكنّه ليس تحريماً تشريعياً لينافي ما دلّ على حق الإنسان في الامتناع عن بذل فضل مائه للآخرين، وإنما هو نهي تدبيري، يقول السيد الشهيد محمد باقر الصدر: «هذا النهي نهي تحريم كما يقتضيه لفظ النهي عرفاً. وإذا جمعنا إلى ذلك رأي جمهور الفقهاء القائل: بأن منع الإنسان غيره من فضل ما يملكه من ماء وكلاء، ليس من المحرمات الأصيلة في الشريعة، كمنع الزوجة نفقتها وشرب الخمر... أمكننا أن نستنتج: أن النهي من النبي صدر عنه، بوصفه ولي الأمر. فهو ممارسة لصلاحياته في ملء منطقة الفراغ حسب مقتضيات الظروف، لأن مجتمع المدينة كان بحاجة شديدة إلى إنماء الثروة الزراعية والحيوانيّة، فألزمت الدولة الأفراد ببذل ما يفضل من مائهم وكلأهم للآخرين، تشجيعاً للثروات الزراعية والحيوانية. وهكذا نرى أن بذل فضل الماء والكلاء فعل مباح بطبيعته وقد ألزمت به الدولة إلزاماً تكليفياً، تحقيقاً لمصلحة واجبة»[3].

ولا يبتعد عن هذا ما ورد من النهي عن منع الملح أو النار، ففي خبر أبي البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**لا يحلّ منع الملح والنار**»[4]، فإنه لو لم

(1) **الكافي**، ج5، ص294،

(2) **مسالك الأفهام**، ج12، ص446. و**مفاتيح الشرائع**، ج3، ص26.

(3) **اقتصادنا**، ص690.

(4) **الكافي**، ج5، ص308.

يُحمل على النظر إلى اعتبار المذكورَين (الملح والنار) من المباحات أو المشتركات العامة[1]، فإنه لا يبعد كونه نهياً تدبيرياً.

التدبير الثاني: التشجيع على إحياء الأرض الموات

وتشجيعاً للناس على إحياء الأرض بزراعتها وغرسها، فقد صدر عنه (ص) إذن بإباحة تملّك الإنسان للأرض الموات التي يعمل على إحيائها، وهو قوله (ص): «**من أحيا أرضاً ميتةً فهي له**»[2]، ويرجِّح غير واحد من الفقهاء أنّه إذن ولايتي صادر عنه (ص) بصفته حاكماً للمجتمع وللدولة، وليس مفاده حكماً شرعياً مولوياً دائمياً. ويتفرع على ذلك، أنّ سريان هذا الإذن واستمراره يكون مراعى بعدم تجميده أو تغييره من قبل الحاكم الجديد. وطبيعي أن الحاكم الشرعي يفترض به وقبل إصدار الإذن لأحد من الناس، دراسة المصلحة العامة في الإذن العام، أو الإذن لبعض الأفراد والجهات الخاصة. قال القرافي: «قوله (ص): «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»، اختلف العلماء رضي الله عنهم في هذا القول: هل تصرف بالفتوى؟ فيجوز لكل أحد أن يحيي أَذِنَ الإمامُ في ذلك الإحياء أم لا؟ وهو مذهب مالك والشافعي (رضي الله عنهما)[3]، أو هو تصرف منه (ص) بالإمامة فلا يجوز لأحد أن يحيي إلا بإذن الإمام وهو مذهب أبي حنيفة (رحمه الله)... ومذهب مالك والشافعي في الإحياء أرجح»[4].

وقد قال الشهيد الأول تعليقاً على الحديث المذكور: «... فقيل: تبليغ وإفتاء، فيجوز الإحياء لكل أحد، أذن الإمام فيه أم لا، وهو اختيار بعض الأصحاب، وقيل تصرف بالإمامة فلا يجوز الإحياء إلا بإذن الإمام، وهو قول الأكثر»[5].

وربما يقال: إنه حتى لو كان ذلك الإذن الصادر عنه (ص) يمثل إباحة شرعية، فمع ذلك لا يتسنى للمكلف أن يبادر بنفسه إلى إحياء موات الأرض، بل يحتاج إلى إذن من الحاكم الشرعي، وذلك تنظيماً للأمور، ومنعاً من الهرج والمرج الحاصل في حال إقدام كل

---

(1) ويؤيده أنه ورد في خبر محمد بن سنان عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن ماء الوادي فقال: إن المسلمين شركاء في الماء والنار والكلاء». **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص239، و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص146.

(2) **الكافي**، ج5، ص279.

(3) وقد نقل رأي الحنفية والمالكية هذا في **الخصائص العامة للإسلام**، للقرضاوي، ص240.

(4) **الفروق**، ج1، ص208.

(5) **القواعد والفوائد**، ج1، ص215، وعنه **نضد القواعد الفقهية**، ص158.

إنسان على إحياء ما يريد، ولا سيما مع تطور وسائل الإحياء والتي تمكّن الإنسان من إحياء أراضٍ شاسعة جداً، وقد بحث ذلك بعض الأعلام فليراجع[1].

وقد يستشهد للرأي الأول، أعني أن الإذن بالإحياء هو إذن سلطاني: بصحيحة عمر بن يزيد قال: سمعت رجلاً من أهل الجبل يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أخذ أرضاً مواتاً تركها أهلها، فعمرها وأكرى أنهارها وبنى فيها بيوتاً وغرس فيها نخلاً وشجراً، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: **كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من أحيا أرضا من المؤمنين فهي له وعليه طَسْقُها يؤديه إلى الإمام في حال الهدنة، فإذا ظهر القائم عليه السلام فليوطِّن نفسه على أن تؤخذ منه**»[2]. وذلك بتقريب أنّ انتزاعها منه هو شاهدٌ على تدبيرية الإذن بتملكها.

ويمكن الجواب على هذا الشاهد بأنَّ انتزاعها منه يُعَدّ شاهداً على أن الإذن بإحيائها لا يعطيه حقّاً بالتملّك، وإنما يعطيه فقط إباحة التصرّف[3]، وتستمر الإباحة إلى حين ظهور دولة العدل.

النطاق التاسع: تنظيم حركة السوق الاقتصاديّة

إنّ استقرار حركة السوق الزراعيّة والتجاريّة تستدعي إصدار العديد من المقررات التدبيرية، ضبطاً لبعض التداعيات والمخاطر والأوضاع الاقتصادية المتغيرة التي تخلق نزاعات أو إرباكات معينة، ويمكن رصد العديد من التدبيرات النبوية الصادرة في هذا المجال:

التدبير الأوّل: التسعير والمنع من الاحتكار

غير خافٍ أنّ المذهب الاقتصادي الإسلامي يرفض تدخل السلطة المباشر والصارم في حركة السوق التجارية، لجهة تحديد الأسعار وإلزام التجار بها، ويعطي التجار فسحة كبيرة من الحرية الاقتصاديّة، تاركاً لهم خيارات شتى في هذا المجال، لأنّ ذلك أصلح لعامة الناس، بمن فيهم التجار، وأدعى لانتظام حركة الاقتصاد، ومن هنا، فقد ورد في بعض الأخبار رفض النبي (ص) التدخل لفرض تسعير خاص على التجار، ففي خبر حُذَيْفَةَ بْنِ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: نَفِدَ الطَّعَامُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّه (ص) فَأَتَاه الْمُسْلِمُونَ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّه قَدْ نَفِدَ الطَّعَامُ ولَمْ يَبْقَ مِنْه شَيْءٌ إِلَّا عِنْدَ فُلَانٍ فَمُرْه يَبِيعُه النَّاسَ، قَالَ:

---

(1) انظر: **دراسات في ولاية الفقيه**، ج4، ص162.

(2) **تهذيب الأحكام**، ج4، ص145.

(3) كما يرى جمع من الفقهاء، راجع: **اقتصادنا**، ص441.

فَحمِدَ اللَّه وأَثْنَى عَلَيْه ثُمَّ قَالَ: يَا فُلَانُ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ ذَكَرُوا أَنَّ الطَّعَامَ قَدْ نَفِدَ إِلَّا شَيْئاً عِنْدَكَ فَأَخْرِجْه وبِعْه كَيْفَ شِئْتَ ولَا تَحْبِسْه»[1]. إلى غير ذلك من الأخبار[2].

هذا ولكنّ بعض الحالات الطارئة التي تخرج معها الأمور عن الحالة الطبيعية في قانون العرض والطلب ويتحكم الجشع ببعض الناس فيرفعون الأسعار بشكل جنوني يضرّ بالعامة، أو يحتكرون السلع مع الحاجة الماسة إليها، إنّه في هذه الحالات، يُتاح بل قد يتعين على السلطة الشرعيّة أن تتدخل لمنع الاحتكار ورفع الأذى الناشئ عن الجشع، وهذا ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر عندما ولّاه مصر، وهو كتاب صدر عنه وهو في موقع السلطة وإدارة شؤون الدولة وكَتَبه إلى والٍ من ولاته، وفي هذا العهد الكثير من الأحكام التدبيرية، وقد مرّ الاستشهاد ببعضها، قال عليه السلام ـ بعد أن أوصاه بالتجار خيراً[3] وبيّن أهميتهم في استقرار شؤون العباد والبلاد وبعد أن بيّن عليه السلام حقوقهم ـ: «**واعْلَمْ مَعَ ذَلِكَ أَنَّ فِي كَثِيرٍ مِنْهُمْ ضِيقاً فَاحِشاً، وشُحّاً قَبِيحاً، واحْتِكَاراً لِلْمَنَافِعِ وتَحَكُّماً فِي الْبِيَاعَاتِ، وذَلِكَ بَابُ مَضَرَّةٍ لِلْعَامَّةِ، وعَيْبٌ عَلَى الْوُلَاةِ فَامْنَعْ مِنَ الِاحْتِكَارِ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّه (ص) مَنَعَ مِنْه، ولْيَكُنِ الْبَيْعُ بَيْعاً سَمْحاً بِمَوَازِينِ عَدْلٍ، وأَسْعَارٍ لَا تُجْحِفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ الْبَائِعِ والْمُبْتَاعِ فَمَنْ قَارَفَ حُكْرَةً بَعْدَ نَهْيِكَ إِيَّاه فَنَكِّلْ بِه، وعَاقِبْه فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ**»[4].

قال الشهيد الصدر: «ومن الواضح فقهياً: أن البائع يُباح له البيع بأي سعر أحبّ، ولا تمنع الشريعة منعاً عاماً عن بيع المالك للسلعة بسعر مجحف. فأَمْرُ الإمام بتحديد السعر، ومنع الاتجار عن البيع بثمن أكبر... صادر منه بوصفه ولي الأمر، فهو استعمال لصلاحياته في ملء منطقة الفراغ، وفقاً لمقتضيات العدالة الاجتماعية التي يتبناها الإسلام»[5].

---

(1) **الكافي**، ج5، ص164.

(2) فعن أنس، قال: قال الناس: يا رسول الله، غلا السعر فسعِّر لنا، فقال رسول الله (ص): «إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال». **سنن أبي داود**، ج2، ص135.

(3) ومما جاء في الوصية بهم: «ثُمَّ اسْتَوْصِ بِالتُّجَّارِ وذَوِي الصِّنَاعَاتِ وأَوْصِ بِهِمْ خَيْراً الْمُقِيمِ مِنْهُمْ والْمُضْطَرِبِ بِمَالِه والْمُتَرَفِّقِ بِبَدَنِه، فَإِنَّهُمْ مَوَادُّ الْمَنَافِعِ وأَسْبَابُ الْمَرَافِقِ، وجُلَّابُهَا مِنَ الْمَبَاعِدِ والْمَطَارِحِ، فِي بَرِّكَ وبَحْرِكَ وسَهْلِكَ وجَبَلِكَ، وحَيْثُ لَا يَلْتَئِمُ النَّاسُ لِمَوَاضِعِهَا، ولَا يَجْتَرِئُونَ عَلَيْهَا، فَإِنَّهُمْ سِلْمٌ لَا تُخَافُ بَائِقَتُه، وصُلْحٌ لَا تُخْشَى غَائِلَتُه، وتَفَقَّدْ أُمُورَهُمْ بِحَضْرَتِكَ وفِي حَوَاشِي بِلَادِكَ». **نهج البلاغة**، ج3، ص100.

(4) المصدر نفسه، ج3، ص100.

(5) **اقتصادنا**، ص692.

التدبير الثاني: المنع من تلقي الركبان، أو بيع الحاضر للبادي

ومن جملة التدبيرات المحتملة في هذا المجال: ما ورد من النهى عن تلقي الركبان، أو أن يبيع حاضر لباد، ففي الخبر عن مِنْهَالٍ الْقَصَّابِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام : «لَا تَلَقَّ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّه (ص) نَهَى عَنِ التَّلَقِّي»[1]. وعن ابن عمر أن رسول الله (ص) «نهى أن تتلقى السلع حتى تبلغ الأسواق»[2]. وفي خبر عُرْوَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّه عَنْ أَبِي جعفر عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه (ص): لَا يَتَلَقَّى أَحَدُكُمْ تِجَارَةً خَارِجاً مِنَ الْمِصْرِ، ولَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ، والْمُسْلِمُونَ يَرْزُقُ اللَّه بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ»[3]، وعَنْ مِنْهَالٍ الْقَصَّابِ أيضاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: قَالَ: «لَا تَلَقَّ ولَا تَشْتَرِ مَا تُلُقِّيَ ولَا تَأْكُلْ مِنْه»[4].

وتذكر بعض الأخبار أنّه لو اشترى منه خارج البلد، فإنّ لصاحب السلعة خيار الفسخ إذا دخل البلد واكتشف كونه مغبوناً[5]، والظاهر أنّ هذا الخيار هو لأجل الغبن[6].

وقد رأى بعض الفقهاء أنّ ظاهر نهيه (ص) عن تلقي الركبان لا يعكس حكماً شرعياً، وإنّما هو في الحقيقة حكم تدبيري[7].

ومع أنّ هذه الأخبار ظاهرة في التحريم، بل وفي فساد البيع، كما ذكر العلامة المجلسي[8]، ـ ولا سيما أنّ خبر منهال القصاب الثاني تضمن اتخاذ إجراء عقابي في حقّ الذين يصرّون على تلّقي الركبان، وهو مقاطعتهم في الشراء والنهي عن الأكل من طعامهم ـ بيد أنّ مشهور الفقهاء[9] حملوا النهي على الكراهة!

---

(1) **اقتصادنا**، ص692.

(2) **صحيح مسلم**، ج5، ص5.

(3) **الكافي**، ج5، ص168، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج3، ص273، و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص158.

(4) **الكافي**، ج5، ص168، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج3، ص273.

(5) عن أبي هريرة: «إن رسول الله (ص) قال: «لا تلقوا الجَلَبَ، فمن تلقاه فاشترى منه فإذا أتى سيده السوق فهو بالخيار». **صحيح مسلم**، ج5، ص5.

(6) قال العلّامة الحلّي: «النبي (ص) أثبت الخيار في تلقّي الركبان، وإنّما أثبته للغبن». **تذكرة الفقهاء**، ج11، ص69.

(7) ذكره الشيخ شمس الدين باعتباره نموذجاً للحكم التدبيري انظر: **الاجتهاد والتجديد**، ص205.

(8) **مرآة العقول**، ج19، ص160.

(9) قال العلامة الحلي في التذكرة: «تلقّي الركبان منهيّ عنه إجماعاً. وهل هو حرام أو مكروه؟ الأقرب: الثاني؛ لأنّ العامّة روت أنّ النبيّ (ص) قال: «لا تتلقّوا الركبان للبيع». انظر: **سنن أبي داود**، ج2، ص133. ومن طريق الخاصّة: قول الباقر عليه السلام قال: «قال رسول الله (ص): لا يتلقّى أحدكم تجارة خارجاً من المصر، ولا يبيع حاضر لباد، والمسلمون يرزق الله بعضهم من بعض». وصورته أن ترد =

ويمكن القول: إنّ النهي عن التلقي أو أن يبيع حاضر لبادٍ يعكس في روحه نهي الشريعة عن الغبن والاستغلال، فإنّ القادم من خارج المدينة ولا سيما القادم من البوادي، كان يجهل حقيقة الأسعار فيها، فيعمد بعض التجار على تلقيه خارج البلد، وأخذ السلعة منه بأقل من سعرها، وقد يعمل هؤلاء على احتكارها فيما بعد، ولو ترك أولئك القادمون من خارج البلد حتى يدخلوا بسلعهم إلى السوق، فهذا سيرفع الغبن الفاحش عنهم ويقطع الطريق على من يسعى لاحتكار السلع وسوف يسهم في خلق حالة استقرار في السوق التجاري، لأنّ الناس عندما ترى السلع متوفرة، فلن يتملكها خوف فقدان السلع، وما قد يتركه ذلك من هلع، ومن ثمّ إقبالٍ مبالغ فيه وغير مبرر على شراء السلع مما هو فوق الحاجة، الأمر الذي يخلق أزمة في السوق ويربك الواقع الاجتماعي برمّته.

والأمر عينه ينطبق على نهيه عن بيع الحاضر للبادي، وهو عملٌ يُراد به تولي الحاضر عمل السمسرة بين البائع الآتي من خارج المصر وبين المشتري، كما يفهم مما روي عن ابن عباس، فقد روي عن عبد الله بن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال: قال رسول الله (ص): «لا تلقوا الركبان ولا يبيع حاضر لباد»، قال: قلت لابن عباس: ما قوله: لا يبيع حاضر لباد؟ قال: لا يكون له سمساراً»[1]. فإنّ نهيه عن تولّي الحاضر البيع للبادي، ليس نهياً تعبدياً، فيما نرجح، وإنما هو نهي هدفه الحيلولة دون استغلال بعض السماسرة لجهل البعيد بالأسعار في البلد وشرائهم السلع منهم بأسعار زهيدة، وقد يكون في ذلك غبن للبادي، وربما كان

= طائفة إلى بلد بقماش ليبيعوا فيه، فيخرج الإنسان يتلقّاهم فيشتريه منهم قبل قدوم البلد ومعرفة سعره. فإن اشترى منهم من غير معرفة منهم بسعر البلد، صحّ البيع ؛ لأنّ النهي لا يعود إلى معنى في البيع، وإنّما يعود إلى ضرب من الخديعة والإضرار ؛ لأنّ في الحديث « فإن تلقّاه متلقّ فاشتراه فصاحبه بالخيار إذا قدم السوق»، فأثبت البيع مع ذلك. إذا ثبت هذا، فإنّه لا خيار لهم قبل أن يقدموا البلد ويعرفوا السعر، وبعده يثبت لهم الخيار مع الغبن، سواء أخبر كاذباً أو لم يخبر. ولو انتفى الغبن، فلا خيار..». انظر: **تذكرة الفقهاء**، ج12، ص170. وقال في المختلف: «قال الشيخان: التلقي مكروه وقال ابن البراج: إنه محرم، وتابعه ابن إدريس، وهو قول أبي الصلاح ونقل عن الشيخ في المبسوط تحريم ذلك، والشيخ (رحمه الله) لم يصرح فيه بالتحريم، بل قال: لا يجوز تلقي الجلب، وكذا قال في الخلاف. وكثيراً ما يستعمل لفظة (لا يجوز) في المكروه، مع أنه قد صرّح به في النهاية بالكراهة. والوجه الأول». **مختلف الشيعة**، ج5، ص43. والخلاف موجود في الفقه السني، قال ابن قدامة: «وكرهه أكثر أهل العلم، منهم عمر بن عبد العزيز ومالك والليث والأوزاعي والشافعي وإسحاق، وحكي عن أبي حنيفة أنه لم ير بذلك بأساً، وسُنة رسول الله (ص) أحقّ أن تتبع». **المغني**، ج4، ص281. وقال الشوكاني: «الجمهور قالوا: لا يجوز تلقي الركبان، واختلفوا هل هو محرم أو مكروه فقط؟». **نيل الأوطار**، ج5، ص26.

(1) **صحيح البخاري**، ج3، ص27.

هدف النهي المذكور هو «منع السماسرة من إقحام أنفسهم بين البائع والمشتري وحصولهم على المال، من دون تقديم أي عمل أو خدمة تُذكر، سوى أنهم يستفيدون من جهل البادي، فيقومون بعملية المبادلة ويحصلون على المال عن هذا الطريق»[1].

وفي ضوء ذلك، يتضح أنّ نهي النبي (ص) كان نهياً تدبيرياً، سدّاً لباب الغبن والظلم والجشع واستغلال جهل الكثيرين أو حاجاتهم، وحفظاً لاستقرار حركة السوق التجارية.

ولا يخفى أنّ التلقي ـ بصورته السابقة ـ لم يعد وارداً في زماننا، فالقادم يمكنه أن يعرف الأسعار حتى قبل قدومه إلى البلد، ولذا لا يبقى ثمّة موضوع لهذا النهي. ويمكن أن نعدّ هذا الحالة من حالات تغيّر الحكم بتغير متعلقه، كما ذكرنا سابقاً في المحور الأول.

التدبير الثالث: تضمين القصّار

إنّ مقتضى القاعدة الفقهيّة أنّ الأجير أمين فلا يضمن إلا مع التفريط أو التعدي، وهذا عام في كل الأجراء، ومنهم القصّار الذي يبيّض الثياب، وكذا الصباغ والصائغ، وفي صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**لا يضمن الصائغ ولا القصار ولا الحائك إلا أن يكونوا متهمين..**»[2]. وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الصباغ والقصار؟ فقال: **ليس يضمنان**»[3].

وفي المقابل، فقد ورد في بعض الأخبار أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يضمّن هؤلاء، ففي معتبرة السكوني عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «**كَانَ أمير المؤمنين عليه السلام يُضَمِّنُ الْقَصَّارَ والصَّبَّاغَ والصَّائِغَ احْتِيَاطاً عَلَى أَمْتِعَةِ النَّاسِ وكَانَ لَا يُضَمِّنُ عليه السلام مِنَ الْغَرَقِ والْحَرَقِ والشَّيْءِ الْغَالِبِ..**»[4].

والمعروف بين الفقهاء حمل روايات التضمين على صورة كونه متهماً أو غير مأمون، وعدم التضمين على صورة الأمانة[5]، ويشهد له صحيحة الحلبي قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «**وكَانَ أمير المؤمنين عليه السلام يُضَمِّنُ الْقَصَّارَ والصَّائِغَ، احْتِيَاطاً لِلنَّاسِ، وكَانَ أَبِي يَتَطَوَّلُ عَلَيْه إِذَا كَانَ مَأْمُوناً**»[6].

---

(1) **السوق في ظل الدولة الإسلاميّة**، ص52.

(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص257، و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص218.

(3) **تهذيب الأحكام**، ج7، ص220.

(4) **الكافي**، ج5، ص242، ونحوه في **التهذيب**، ج7، ص219، وانظر: **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص257، **مستطرفات السرائر**، ص116.

(5) **تهذيب الأحكام**، ج7، ص220، **موسوعة الإمام الخوئي** (المضاربة والمساقاة)، 31، ص132.

(6) **الكافي**، ج5، ص242. و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص220.

هذا، ولكنْ ربما لوحظ على هذا التفصيل بأنه يفترض أنّ عامة القصّارين والصبّاغين والصاغة كانوا في زمن علي عليه السلام متهمين ولذا كان يضمّنهم، وهذا مستبعد، الأمر الذي قد يجعل من القريب أن يطرح توجيه آخر في المقام، وهو أنّ التضمين كان صادراً عنه بصفته ولياً للأمر، لمصلحة شخّصها، قال بعض الفقهاء المعاصرين: «ولكنْ لا يبعد أن يكون هذا من قبيل الأحكام السلطانية التي أمرها بيد حاكم الشرع، فقد يرى المصلحة في حفظ نظام المجتمع على أن يضمن أرباب الحرف بالنسبة إلى أموال الناس، بعد ما رأى منهم قلة المبالاة في حفظ أمتعة الناس، ووقوع الفوضى من هذه الناحية»[1].

وسوف يأتينا لاحقاً ذكر تدبير رابع على صلة بهذا النطاق، وهو ما صدر عن النبي (ص) من النهي عن بيع الثمرة قبل بدو صلاحها، ولكنه أكثر صلة بموضوع النزاع والخصومة، ولذلك أجّلنا ذكره.

النطاق العاشر: العقوبات والتعزيرات

لا يخفى أنّ مجال العقوبات والتأديبات يعدّ من أبرز المجالات التي تتبدى فيها حركة الأحكام التدبيريّة ويظهر دور النبي (ص) أو الإمام عليه السلام بصفته ولياً للأمر، فيقدم على اتخاذ بعض الإجراءات العقابية بحقِّ كل من يرتكب مخالفة للنظام أو يتجاوز الضوابط الشرعية والقانونية، وإليك التفصيل في ذلك:

أولاً: التدبيريّة في التعزيرات

من المعروف لدى الفقهاء أنّ ثمة نوعين من العقوبات الشرعية:

النوع الأول: عقوبة الحدّ، وهي عقوبة منصوص عليها من قبل المشرّع نفسه وليست متروكة إلى الحاكم الشرعي، ولذا فهي تتسم بالثبات، وما على الحاكم سوى تطبيقها في حال ثبوت موجبها لديه.

النوع الثاني: العقوبات التعزيرية، وهي العقوبات غير المحددة من قبل الشرع نفسه، وإنّما أناطت الشريعة أمرها بيد الحاكم الشرعي، ليرى ما هو المناسب والأصلح في النوعية والكمية والكيفية.

هذا ولكن بعض العقوبات التي أدرجها الفقهاء تحت عنوان الحدود، هي محتملة للتعزيرية، واحتمال التدبيرية فيها مطروح، وحدّ الردة ـ على فرض ثبوت عقوبة القتل فيه ـ

---

(1) **القواعد الفقهية**، ج2، ص261.

هو من الحدود التي يمكن طرح السؤال إزاءها لمعرفة ما إذا كانت العقوبة فيها تدبيرية أم تشريعية، بمعنى أنّ نوعيّة العقوبة فيها هل هي ثابتة أو إنها قابلة للتبديل؟ وقد بحثنا هذا الأمر في كتاب «الفقه الجنائي في الإسلام ـ الردة نموذجاً»، ولاحظنا هناك وجود شواهد وقرائن تصلح لتأييد احتمال التدبيرية، فلتراجع.

ثمّ إذا كان الطابع العام للتعزيرات هو التأديب الجسدي، فإنّ الباب مفتوح أمام إحداث تغيير في الوسيلة، وإمكان اللجوء إلى الغرامات المالية، وذلك فيما إذا كان التعزير المالي يحقق الردع أكثر من التعزير الجسدي.

ثانياً: إجراءات عقابيّة تأديبيّة

وفي رصدنا لسيرة الإمام علي عليه السلام نجدُ أنه قد وردت العديد من الأخبار التي تشير إلى اعتماده بعض العقوبات التأديبية للمنع من بعض الممارسات والسلوكيات والانتهاكات المخالفة للقوانين، وهي عقوبات تعزيريّة موكولة إلى الحاكم الشرعي، وما ورد في هذا الصدد على نحوين:

1. تارة يكون إقراراً لعقوبة تعزيرية جسدية، تأديباً للمكلف بسبب ارتكابه مخالفة معينة، بما يُستفاد منه أنّ الحكم الشرعي في المسألة هو التعزير، دون أن تقتضي العقوبة اجتناب أمور محللة، أو مصادرة مال أو إتلافه، وهذا النحو له أمثلةٌ كثيرة مذكورة في باب التعزيرات، نكتفي بذكر المثال التالي منها، وهو ما اختاره المحقق الحلّي (رحمه الله) بخصوص تعزير مروي عن أمير المؤمنين عليه السلام، لرجلٍ مارس العادة السريّة، قال المحقق: «من استمنى بيده عزّر، وتقديره منوط بنظرِ الإمام. وفي رواية: أنّ علياً عليه السلام، ضرب يده حتى احمرت، وزوّجه من بيت المال[1]، وهو تدبير استصلحه لا أنّه من اللوازم»[2].

2. وتارة أخرى تكون العقوبة التعزيرية غير جسدية، وإنما إلزام تدبيري باجتناب أمر محلل، أو مصادرة مال أو إتلافه أو تقييد حرية الشخص.

---

(1) هو خبر طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام أُتِيَ بِرَجُلٍ عَبِثَ بِذَكَرِه فَضَرَبَ يَدَه حَتَّى احْمَرَّتْ ثُمَّ زَوَّجَه مِنْ بَيْتِ الْمَالِ». **الكافي**، ج7، ص265، و**تهذيب الأحكام**، ج10، ص63، ونحوه خبر أبي جميلة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام. **تهذيب الأحكام**، ج10، ص64.

(2) **شرائع الإسلام**، ج4، ص967، و**الحدود والتعزيرات** للسيد الكلبيكاني، ج2، ص171 نسخة المعجم الفقهي.

ثالثاً: أنواع من العقوبات التعزيرية

والنحو الثاني من العقوبات التعزيرية هي عقوبات تهدف إلى تأديب الجاني وردع غيره، وأمرها بيد الحاكم الشرعي وما يشخصه من المصلحة، التي قد تتغير من زمان إلى آخر ومن بيئة إلى أخرى، وهذا النحو على عدة أنواع:

النوع الأول: تدبيرات تقتضي منع بعض ما أحلّه الله

وهذا النوع له أمثلة عديدة، ومن أبرز ما عثرنا عليه النماذج التالية:

النموذج الأول: تحريم لحوم الإبل المذبوحة للمفاخرة

الظاهر أنّ ما ورد في تحريم علي عليه السلام أكل لحوم النياق المذبوحة لأجل المفاخرة، ليس تحريماً تشريعياً، وإنما هو تحريم تدبيري، هدف عليه السلام من خلاله إلى الردع عن حالة المفاخرة في مثل ذلك، ذكر ابن خلكان في ترجمة غالب أبو الفرزدق أنه كان له «مناقب مشهورة ومحامد مأثورة، فمن ذلك أنّه أصاب أهل الكوفة مجاعة وهو بها فخرج أكثر الناس إلى البوادي فكان هو رئيس قومه. وكان سحيم بن وثيل الرياحي رئيس قومه واجتمعوا بمكان يقال له صوأر في أطراف السماوة من بلاد كلب على مسيرة يوم من الكوفة، وهو بفتح الصاد المهملة وسكون الواو وفتح الهمزة وبعدها راء، فعقر غالبٌ لأهله ناقة وصنع منها طعاماً، وأهدى إلى قوم من بني تميم لهم جلالة جفاناً من ثريد، ووجّه إلى سحيم جفنة فكفأها، وضرب الذي أتاه بها، وقال: أنا مفتقر إلى طعام غالب إذا نحر هو ناقة نحرت أنا أخرى! فوقعت المنافرة بينهما، وعقر سحيم لأهله ناقة، فلمّا كان من الغد عقر لهم غالب ناقتين فعقر سحيم لأهله ناقتين، فلما كان اليوم الثالث عقر غالب ثلاثاً، فعقر سحيم ثلاثاً، فلمّا كان اليوم الرابع عقر غالب مائة ناقة، فلم يكن عند سحيم هذا القدر، فلم يعقر شيئاً وأسرّها في نفسه، فلما انقضت المجاعة، ودخل الناس الكوفة قال بنو رياح لسحيم: جررت علينا عار الدهر! هلا نحرت مثل ما نحر، وكنا نعطيك مكان كل ناقة ناقتين، فاعتذر بأنّ إبله كانت غائبة، وعقر ثلاثمائة ناقة، وقال للناس: شأنكم والأكل، وكان ذلك في خلافة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، فاستفتي في حلّ الأكل منها، فقضى بحرمتها، وقال: هذه ذبحت لغير مأكلة، ولم يكن المقصود منها إلا المفاخرة والمباهاة، فألقيت لحومها على كناسة الكوفة فأكلتها الكلاب والعقبان والرخم، وهي قصة مشهورة وعمل فيها الشعراء أشعاراً كثيرة»[1].

---

(1) **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج6، ص87، و**حياة الحيوان** للحميري، ج2، ص302، ناقلاً لها عن «الإمام العلامة أبو الفرج الأصبهاني وغيره». وذكر ابن عماد الحنبلي هذه المفاخرة وأشار إلى نهي علي عليه السلام عن أكل لحومها في **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج1، ص141.

وروى هذه القصة الشيخ النجاشي في ترجمة ربعي بن عبد الله، قال: «وهو الذي روى حديث الإبل. أخبرني أحمد بن علي بن نوح قال: حدثنا فهد بن إبراهيم قال: حدثنا محمد بن الحسن قال: حدثنا محمد بن موسى الحرشي قال: حدثنا ربعي بن عبد الله بن الجارود قال: سمعت الجارود يحدث قال: كان رجل من بني رياح يقال له سحيم بن أثيل نافر غالباً أبا الفرزدق بظهر الكوفة على أن يعقر هذا من إبله مائة وهذا من إبله مائة إذا وردت الماء، فلما وردت الماء قاموا إليها بالسيوف فجعلوا يضربون عراقيبها، فخرج الناس على الحميرات والبغال يريدون اللحم، قال: وعلي عليه السلام بالكوفة، قال: فجاء على بغلة رسول الله (ص) إلينا وهو ينادي: «يا أيها الناس لا تأكلوا من لحومها فإنما أُهِلّ بها لغير الله»[1].

قال السيد محسن الأمين: «ما جاء من نهي أمير المؤمنين عليه السلام عن أكل لحومها معللاً بأنه أهلّ بها لغير الله ينبغي حمله على المبالغة في النهي عن المنكر من إتلاف المال والتبذير لغير مصلحة، بل لمجرد المفاخرة والمنافرة واتباع أفعال الجاهلية مما يؤدي إلى مفاسد عظيمة والى الحروب وإراقة الدماء المحتدمة، فأراد أمير المؤمنين عليه السلام من النهي عن أكل لحومها المبالغة في الزجر عن مثل ذلك وأنّ لحمها صار محرماً بمنزلة لحم الميتة، فإنّ الإهلال لغير الله هو ذبحها للأوثان والأصنام وذكر أسمائها عليها عند الذبح دون اسم الله تعالى، أما مجرد ذبحها للمفاخرة لا لوجه الله تعالى مع ذكر اسم الله عليها عند الذبح فلا يجعلها لحمها حراماً. والحاصل أنّ أمير المؤمنين عليه السلام نهى عن أكل لحومها وإن كان أكلها مباحاً لمصلحة في هذا النهي وهي التشديد في النهي عن مثل هذا الفعل وإن لزم من ذلك إتلاف مالٍ مباح، لكون المصلحة في النهي أهمّ من المفسدة في إتلاف المال المباح والله أعلم»[2].

وثمّة عادة أخرى كانت عند العرب قريبة من عادة التفاخر المذكورة وقد نهى عنها رسول الله (ص)، ففي الخبر عن ابن عباس، قال: «نهى رسول الله (ص) عن معاقرة الأعراب»[3]. «ومعاقرة الأعراب أن يتبارى الرجلان، كل واحد منهما يجادل صاحبه فيعقر هذا عدداً من إبله، ويعقر صاحبه، فأيهما كان أكثر عقراً غلب صاحبه»[4].

النموذج الثاني: تحريم أكل الذبيحة من القفا مع تعمد الذابح لذلك

ورد في الحديث عن أبي عبد الله عليه السلام : «أنّه سئل عن الذبيحة إنْ ذبحت من القفا؟

---

(1) **رجال النجاشي**، ص167.

(2) **أعيان الشيعة**، ج6، ص451، وذكر قريباً منه في ج1، ص562.

(3) **سنن أبي داود**، ج1، ص644، ونقله في **مستدرك الوسائل**، ج16، ص160، عن مجموعة الشهيد.

(4) **السنن الكبرى** للبيهقي، ج9، ص314.

قال: **إن لم يتعمد ذلك فلا بأس، وإن يتعمده وهو يعرف سُنّة النبي (ص) لم تؤكل ذبيحته ويحسن أدبه»**[1].

إنّ النهي عن أكل الذبيحة المذكورة ـ بناءً على ما هو الأقرب من عدم حرمة أكل الحيوان المذبوح من القفا، كما ذهب إليه غير واحد من أعلام العصر[2]، ـ هو نهي تدبير، تأديباً للذابح، لتعمده ارتكاب عمل فيه مخالفة لسنة النبي (ص) ووصاياه في ذبح الحيوان، ومخالفة سنته (ص) تعبّر عن حالة من اللامبالاة المذمومة بالدين، وليست تلك المخالفة ـ فيما يبدو ـ عناداً أو جحوداً ينجرّ إلى إنكار نبوته، ليكون مرتداً ويحكم بحرمة أكل ذبيحته بسبب ذلك فيما يرى مشهور الفقهاء.

النموذج الثالث: النهي عن أكل الحيوان المُتلَقَّى

في سياق النهي عن تلقي الركبان، ورد المنع من أكل الحيوانات المتلقاة، فعَنْ مِنْهَالٍ الْقَصَّابِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «لَا تَلَقَّ ولَا تَشْتَرِ مَا تُلُقِّيَ ولَا تَأْكُلْ مِنْه»[3]. ونرجح أنه نهي تدبيري وليس تشريعياً، وهدفه محاصرة ظاهرة التلقي وتأديب المتلقين كي لا يعودوا إلى مثل ذلك.

النموذج الرابع: منع المرأة الزانية بعبدها من تملك العبيد

في صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جعفر عليه السلام قَالَ: «قَضَى أمير المؤمنين عليه السلام فِي امْرَأَةٍ أَمْكَنَتْ نَفْسَهَا مِنْ عَبْدٍ لَهَا فَنَكَحَهَا: أَنْ تُضْرَبَ مِائَةً ويُضْرَبَ الْعَبْدُ خَمْسِينَ جَلْدَةً ويُبَاعَ بِصُغْرٍ مِنْهَا قَالَ: ويَحْرُمُ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَبِيعَهَا عَبْداً مُدْرِكاً بَعْدَ ذَلِكَ»[4].

إنّ جلد المرأة الحرة مائة جلدة مبني على ما هو معروف لدى الفقهاء من اعتبارها زانية، لأنّ المرأة لا يحل لها وطء العبد إلا بالعقد، وأمّا العبد فيجلد خمسين جلدة، لتنصيف الحدود بلحاظ العبيد. ولكنْ ماذا عن بيع العبد رغماً عنها وتحريم بيعها العبيد؟ هل هو حكم شرعي واجب الاتباع أم هو إجراء تدبيري احترازي لمزيد من الردع في النفوس، أو للخشية من عودتها إلى تكرار الفعل؟

---

(1) **دعائم الإسلام**، ج2، ص180.

(2) انظر: **أحكام الشريعة**، للسيد فضل الله، ص277، و**منهاج الصالحين** للسيد السيستاني، ج3، ص280، و**منهاج الصالحين** للسيد محمد صادق الروحاني، ج2، ص369.

(3) **الكافي**، ج5، ص168.

(4) المصدر نفسه، ج5، ص493، و**تهذيب الأحكام**، ج8، ص206، و**من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص454. هي بحسب سند الصدوق صحيحة.

لا يبعد الثاني، ولا أقل من احتماله.

النوع الثاني: تدبيرات تقتضي إتلاف المال ردعاً وتأديباً

إن أموال الناس محترمة ويجب حفظها، وجناية أصحابها لا تبيح ـ من حيث المبدأ ـ استملاك أموالهم أو إتلافها، ولكنْ قد ورد في بعض النصوص أنه تمّت معاقبة بعض الأشخاص بإتلاف أموالهم، وهذه إجراءات عقابيّة تدبيرية اقتضتها المصلحة، وإليك بعض النماذج لذلك:

النموذج الأول: إحراق علي عليه السلام لدور المنشقين عن الجماعة

ورد في بعض المصادر التاريخيّة أنّ أمير المؤمنين عليه السلام هدم وحرق دور بعض الذين فارقوه وانشقوا عنه، ففي كتابَيْ «وقعة صفين وأنساب الأشراف» بعد أن ذكرا اعتراض مالك الأشتر على جرير بعد رجوعه من الشام، قالا: «فلمّا سمع جرير ذلك لحق بقرقيسيا، ولحق به أناس من قسر (قيس خ. ل) من قومه... وخرج عليّ عليه السلام إلى دار جرير فشعّث منها، وحرّق مجلسه، وخرج أبو زرعة بن عمر بن جرير فقال: أصلحك اللّه إِنّ فيها أرضاً لغير جرير، فخرج منها إِلى دار ثوير بن عامر فحرّقها وهدم منها. وكان ثوير رجلاً شريفاً، وكان قد لحق بجرير»[1].

وفي وقعة صفين عن النضر بن صالح: بعث عليّ عليه السلام إلى حنظلة بن الربيع المعروف بحنظلة الكاتب ـ وهو من الصحابة ـ فقال: يا حنظلة، أعليَّ أم لي؟ قال: لا عليك ولا لك، قال: فما تريد؟ قال: أشخصُ إلى الرُّها فإنّه فَرْج من الفروج، أصمِد له حتى ينقضي هذا الأمر... فدخل منزله وأغلق بابه حتى إذا أمسى هرب إلى معاوية... وهربَ ابن المعتمّ أيضاً حتى أتى معاوية... ولكنّهما لم يقاتلا مع معاوية، واعتزلا الفريقين جميعاً... فلمّا هرب حنظلة أمر عليّ بداره فهدّمت»[2].

وفي شرح ابن أبي الحديد: «ويذكر أهل السير أن عليّاً عليه السلام هدم دار جرير ودور قوم ممن خرج معه، حيث فارق عليّاً عليه السلام، منهم أبو أراكة بن مالك بن عامر القسري، كان ختنه على ابنته، وموضع داره بالكوفة كان يعرف بدار أبي أراكة قديماً، ولعلّه اليوم نسي ذلك الاسم»[3].

---

(1) **أنساب الأشراف**، ج2، ص277، **وقعة صفين**، ص61.

(2) **وقعة صفين**، ص98. ورواه عنه ابن أبي الحديد في **شرح نهج البلاغة**، ج3، ص177.

(3) **شرح نهج البلاغة**، ج3، ص118.

وجاء في قصة مصقلة بن هبيرة الشيباني بعد ما فرّ ولحق بمعاوية أن علياً عليه السلام «سار إلى داره فهدمها»[1]. وورد أيضاً أنه عليه السلام هدم دار عمرو بن العشبة[2].

إنّ هدمه عليه السلام لدور هؤلاء ـ لو صحّ ـ وأمكن الوثوق بالأخبار الراوية له، ليس تطبيقاً لحكم شرعي أو تنفيذاً لحدٍّ من حدود الله تعالى، في معاقبة الفارين من الإمام عليه السلام، وإنما هو على الأرجح تدبير ارتآه صلاحاً في سبيل الحد من ظاهرة التمرد على الإمام العادل، وهي ظاهرة خطيرة وفي حال استفحالها، فإنها تهدد المجتمع بالتفكك من داخله. وربما كان إحراق تلك الدور بسبب خشية لديه عليه السلام من اتخاذها أوكاراً لأعدائه.

النموذج الثاني: إحراق رحل أو متاع من غلَّ من الغنيمة

مستند هذا الأمر هو ما روي عن عمر بن الخطاب عن النبي (ص) قال: «إذا وجدتم الرجل قد غلّ فأحرقوا متاعه واضربوه»[3].

قال العلامة الحلي: «من غلّ من الغنيمة شيئاً، ردّه إلى المغنم، ولا يُحرق رحله ـ وبه قال مالك والليث والشافعي وأصحاب الرأي ـ لأن النبي (ص) لم يحرق رحل الغال، ولأنّ فيه إضاعة المال، ولم يثبت لها نظير في الشرع. وقال الحسن البصري وفقهاء الشام منهم: مكحول والأوزاعي: إنه يحرق رحله، إلا المصحف وما فيه روح، لما رواه عمر عن النبي (ص) قال: «إذا وجدتم الرجل قد غلّ فأحرقوا متاعه واضربوه». ونمنع صحة السند. قال أحمد: ولا تحرق آلة الدابة، كالسرج وغيره، لأنه يحتاج إليه للانتفاع وقال الأوزاعي: يحرق سرجه. ولا تحرق ثياب الغال التي عليه إجماعاً، لأنه لا يجوز تركه عرياناً، ولا ما غلّ من الغنيمة إجماعاً، لأنه مال المسلمين، ولا يحرق سلاحه، لأنه يحتاج إليه للقتال، وهو منفعة للمسلمين عامة، ولا نفقته. ولو أبقت النار شيئاً ـ كالحديد ـ فهو لمالكه، للاستصحاب. ولا تحرق كتب العلم والأحاديث، لأنه نفع يرجع إلى الدين، وليس القصد بالإحراق إضراره في دينه»[4].

وقد اعترض على الحديث المذكور الآمر بإحراق مال الغالّ:

أولاً: إنّ الحديث ضعيف، كما ذكر العلامة الحلي، وغيره من العلماء[5] وفي سنده صالح بن زائدة وهو منكر الحديث[6].

---

(1) **الغارات**، ج1، ص366، و**تاريخ مدينة دمشق**، ج58، ص272، و**شرح نهج البلاغة**، ج3، ص146.

(2) **الغارات**، ج2، ص464.

(3) **سنن أبي داود**، ج1، ص615، و**المستدرك** للحاكم، ج2، ص128.

(4) **تذكرة الفقهاء**، ج9، ص138 ـ 139.

(5) **شرح صحيح مسلم** للنووي، ج2، ص130، و**السنن الكبرى** للبيهقي، ج9، ص103.

(6) **سنن الترمذي**، ج3، ص11.

ثانياً: إنه ورد عنه (ص) روايات أخرى لم يأمر فيها بإحراق متاع الغال[1].

ثالثاً: إنْ أريد إحراق ماله الخاص، فالإحراق إتلاف وتضييع للمال بلا موجب، وإن أريد إحراق ما غلّه، فالأمر أشكل لأنّ هذا المال ملك للمسلمين فبأيٍ وجه يحرق؟! والظاهر إرادة الأول، أي إحراق ماله الخاص، بقرينة إضافة المتاع إليه، بقوله: «متاعه».

أقول: العمدة هو الملاحظة الأولى، إذ لو صح أنه (ص) أمر بالإحراق، فهو لا ينافي عدم إحراقه في موارد أخرى أو عدم أمره به، كما جاء في الملاحظة الثانية، وذلك لأنّ الظاهر أن الإحراق كان تدبيراً ارتآه (ص)، تأديباً وردعاً، واختلاف فعله (تارة يحرق وأخرى لا يحرق) مردّه إلى اختلاف المصلحة بين مورد وآخر، ففي مورد معين قد اقتضت المصلحة الإحراق وفي آخر اقتضت تركه، فاختلاف فعله (ص) لا ينافي التدبيرية بل هو شاهد عليها، ومنه يتضح ضعف الملاحظة الثالثة، فإنّ الموجب لإفساد ماله هو التأديب والردع. وما ذكرناه استقربه بعض العلماء[2].

النوع الثالث: تدبيرات للمنع من التعسف في استخدام الحق

ومن التدبيرات العقابية: الإجراءات التأديبية التي يتخذها الحاكم عند التعسف في استخدام الحق الذي يرتكبه بعض المكلفين بما يلحق الضرر بالآخرين، ومن نماذجه:

النموذج الأول: إمضاء الطلاق ثلاثاً استخفافاً.

في صحيحة عبد الأعلى عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: سألته عن الرجل يطلق امرأته ثلاثاً؟ قال: **إنّ كان مستخفاً بالطلاق ألزمته ذلك**»[3].

أقول: يظهر من الفقهاء إدراج الرواية في الاستدلال على قاعدة الإلزام، وهذا يعني

---

(1) في سنن الترمذي: «وقد روى في غير حديث عن النبي (ص) في الغال ولم يأمر فيه بحرق متاعه»، **سنن الترمذي**، ج3، ص11.

(2) قال ابن القيم الجوزية (751هـ): «وأمر بتحريق متاع الغالّ وضربه، وحرقه الخليفتان الراشدان بعده، فقيل: هذا منسوخ بسائر الأحاديث التي ذكرت، فإنه لم يجئ التحريق في شيء منها، وقيل ـ وهو الصواب ـ: إنّ هذا من باب التعزيرات والعقوبات المالية، الراجعة إلى اجتهاد الأئمة بحسب المصلحة، فإنه حرق وترك، وكذلك خلفاؤه من بعده»، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ابن قيّم الجوزية ، ج3، ص98 ـ 99. وقال سيد سابق بعد أن روى اختلاف فعله (ص) في الغلول: «فهم من هذا أن للحاكم أن يتصرف حسب ما يرى من المصلحة، فإن كانت المصلحة تقتضي التحريق والضرب حرق وضرب، وإن كانت المصلحة غير ذلك فعل ما فيه المصلحة». **فقه السُّنة**، ج2، ص682.

(3) **تهذيب الأحكام**، ج8، ص59. والرواية وصفت بالموثقة في كلام السيد محمد العاملي، ج2، ص35.

أنّ المطلِّق هو من المذهب الآخر، مع أنّ الرواية لا دلالة فيها على ذلك، على أنّ مناط قاعدة الإلزام هو كون المطلِّق معتقداً بصحة الطلاق ثلاثاً، وأما لو كان مستخفاً بالطلاق دون أن يكون ذلك من عقيدته فلا محل لقاعدة الإلزام، ولذا فالأظهر أنّ الرواية ناظرة إلى إنفاذ الطلاق ثلاثاً إذا كان الزوج يستخف به، حتى لو كان من الشيعة، وهذا المعنى ـ لو أمكن الأخذ به ـ يتلاقى مع ما يرويه أهل السُّنة عن عمر من إمضائه الطلاق ثلاثاً، فربما كان ذلك حكماً تدبيرياً صدر منه، بهدف الحدّ من ظاهرة إقدام الأزواج على الطلاق ثلاثاً، هذا بصرف النظرعن النقاش في تحديد الخليفة الشرعي المؤهل لذلك. وهذا النموذج ككثير مما تقدم لا نطرحه اعتقاداً وإنما نورده إيراداً، وبحثه التفصيلي في مكانه المناسب.

النموذج الثاني: الحدّ من تصرفات الإنسان في ملكه

للحاكم الشرعي أن يمنع المكلف من التصرف في ملكه تصرفاً مستلزماً إيذاء الآخرين مع إصراره على عدم مراعاة حقهم عدواناً، كما فعل سمرة بن جندب، الذي كان يملك نخلةً في فناء بيت رجل من الأنصار، ورفض ما طلبه النبي (ص) من الاستئذان في الدخول على الأنصاري، وأصرّ على إيذائه وإيقاعه وأهله في الضيق والحرج، فعندها أمر (ص) الرجل الأنصاري بقلع تلك الشجرة ورميها. فقد روى الصدوق بسنده إلى الحسن الصيقل، عن أبي عبيدة الحذاء قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «كان لسمرة بن جندب نخلة في حائط بني فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته نظر إلى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل، قال: فذهب الرجل إلى رسول الله (ص) فشكاه، فقال: يا رسول الله إن سمرة يدخل عليَّ بغير إذني فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلي حذرها منه، فأرسل إليه رسول الله (ص) فدعاه فقال: يا سمرة ما شأن فلان يشكوك ويقول: يدخل بغير إذني فترى من أهله ما يكره ذلك، يا سمرة استأذن إذا أنت دخلت، ثم قال رسول الله (ص): يسرك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك؟ قال: لا، قال: لك ثلاثة؟ قال: لا، قال: ما أراك يا سمرة إلا مضاراً، اذهب يا فلان فاقطعها واضربْ بها وجهه»[1].

إنّ من القريب أنّ أمره بقلعِها صدر عنه بصفته سلطاناً[2] وقد كان ذلك منه إجراءً تدبيرياً اتخذه (ص) لما وجده من تعسفِ سمرة في استخدام حقه في الدخول إلى نخلته. وترجيح التدبيريّة في أمره (ص) بقلع الشجرة قائم، بصرف النظر عن الرأي في كبرى «لا ضرر ولا ضرار»، وهل أنّها بصدد نفي الحكم الضرري، أو بصدد النهي عن الإضرار، أكان

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص103.

(2) رجّح ذلك بعض الفقهاء، انظر: **الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل** للسيد فضل الله، ص206، و229.

نهياً مولوياً كما يرى شيخ الشريعة الأصفهاني أو نهياً سلطانياً، كما يرى السيد الخميني [1]؟ فإنّه على كل هذه الآراء يمكن القول إنّ الأمر بالقلع كان أمراً سلطانياً يرمي إلى تطبيق أحكام الشريعة التي تنصّ على حرمة الإضرار بالآخرين، ورفع الأذى عنهم، والوجه في ترجيح ذلك أنّ الأنصاري لمّا أصرّ سَمُرة بن جُندَب على عدم الاستئذان في الدخول عليه، إنّما تقدم بالشكوى «إلى رسول اللّه ـ (ص) ـ بما أنّه سلطان ورئيس على الملّة، حتى يدفع الظلم عنه، فأرسل رسول اللّه إليه فأحضره، وكلّمه بما هو في الأخبار، فلمّا تأبّى حكم بالقلع ودفع الفساد، وحكم بأنه لا يضرّ أحد أخاه في حمى سلطاني وحوزة حكومتي» [2].

النوع الرابع: إجراءات لحسم مادة الفساد

ويمكن للحاكم أن يتخذ الإجراءات الملائمة لرفع أسباب الفساد، من قبيل الأمر بإتلاف المال أو تحريقه أو هدم البنيان، وقد صدر عن النبي (ص) بعض الأوامر على هذا الصعيد وهي أوامر نرجح تدبيريتها، ومنها:

النموذج الأول: تكسير أواني الخمر

إن ما نزل في القرآن الكريم بشأن الخمر هو ضرورة اجتنابه، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [3]، ولكن ورد في الأخبار أن النبي (ص) أمر بكسر دنان الخمر وشقّ ظروفها، ففي خبر أبي طلحة، أنه قال: «يا نبي الله! إني اشتريت خمراً لأيتامٍ في حجري، قال: أهرق الخمر واكسر الدنان» [4].

وفي بعض الروايات أنّ النبي (ص) تولى شقَّ دنان الخمر بنفسه، ففي خبر ضمرة بن حبيب قال: «قال عبد الله بن عمر: أمرني رسول الله (ص) أن آتيه بمدية وهي الشفرة، فأتيته بها، فأرسل بها فأرهفت ثم أعطانيها وقال: أغد عليّ بها، ففعلت فخرج بأصحابه إلى أسواق المدينة، وفيها زقاق خمر قد جلبت من الشام، فأخذ المدية منيّ فشقّ ما كان من تلك الزقاق بحضرته، ثم أعطانيها وأمر أصحابه الذين كانوا معه أن يمضوا معي وأن يعاونوني وأمرني أن آتي الأسواق كلها فلا أجد فيها زق خمر إلَّا شققته ففعلت فلم أترك في أسواقها زقّاً إلَّا شققته» [5].

---

(1) **بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر**، ص115.

(2) المصدر نفسه، ص115.

(3) سورة المائدة، الآية 90.

(4) **سنن الترمذي**، ج2، ص380، و**المعجم الكبير** للطبراني، ج5، ص99.

(5) **مسند أحمد**، ج2، ص132، وقد صحّحه الألباني في **إرواء الغليل**، ج5، ص365.

وفي نصب الراية قال: «وفي سنن الدارقطني عن عبد الله بن أبي الهذيل قال: كان عبد الله يحلف بالله أن التي أمر بها النبي (ص) أن تكسر دنانه حين حرمت الخمر لمن التمر والزبيب»[1].

ومن المرجح أنّ يكون أمره (ص) بتكسير أواني الخمر ولايتياً، لأنّ حرمة شربها لا تقتضي تكسيرها، وهي أوانٍ ذات ماليّة ومملوكة لأصحابها، وبالإمكان تنظيفها من بقايا الخمر والاستفادة منها في أعمال أخرى. ومن المرجّح أيضاً أن يكون هدف هذا الإجراء التدبيري بكسرها هو قطع الصلة النفسية بالخمرة، فإنّ المعتاد على شربها قد يذكّره بها وجود أوانيها في بيته فيعود مرّة أخرى إليها، أجل، قد ورد في بعض الأخبار أنه (ص) اكتفى بغسلها، ففي صحيح البخاري بسنده عن سلمة بن الأكوع قال: لما أمسوا يوم فتحوا خيبر أوقدوا النيران قال النبي (ص) علامَ أوقدتم هذه النيران؟ قالوا: لحوم الحمر الإنسية؟ قال: أهريقوا ما فيها واكسروا قدورها، فقام رجل من القوم فقال: نهريق ما فيها ونغسلها، فقال النبي (ص): أو ذاك»[2]. فيتبين من قوله « أو ذاك» أنّ الكسر ليس مطلوباً في ذاته. ومبادرة بعض الصحابة[3] إلى تكسير أواني الخمر كانت فيما يبدو إعلاناً واضحاً وصريحاً منهم بامتثال الأمر الإلهي بتحريمها، أو لأنّ أواني الخمر لا تصلح لغيرها.

النموذج الثاني: تهديم وتحريق مسجد الضرار

إنّ الذي نزل في القرآن بشأن مسجد ضرار هو قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مَسۡجِدٗا ضِرَارٗا وَكُفۡرٗا وَتَفۡرِيقَۢا بَيۡنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَإِرۡصَادٗا لِّمَنۡ حَارَبَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ مِن قَبۡلُۚ وَلَيَحۡلِفُنَّ إِنۡ أَرَدۡنَآ إِلَّا ٱلۡحُسۡنَىٰۖ وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ ۞ لَا تَقُمۡ فِيهِ أَبَدٗاۚ لَّمَسۡجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقۡوَىٰ مِنۡ أَوَّلِ يَوۡمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِۚ فِيهِ رِجَالٞ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْۚ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُطَّهِّرِينَ﴾[4]، والآيات المذكورة إنما وسمت المسجد بأنه مسجد ضرار ونهت النبي (ص) عن القيام فيه، ولكنها لم تدع إلى إحراقه، بيد أنّ النبي (ص) أمر بإحراقه، وهذا أمر ولايتي هدفه حسم مادة الفساد، فقد روى محمد بن جرير الطبري (310هـ) بسنده عن الزهري ويزيد بن رومان، وعبد الله بن أبي بكر،

---

(1) **نصب الراية**، ج6، ص227.

(2) **صحيح البخاري**، ج6، ص224، وج7، ص152.

(3) روي عن أنس بن مالك قال: «كنت أسقي أبا طلحة الأنصاري وأبا عبيدة الجراح وأُبيّ بن كعب من فضيخ وهو تمر فجاءهم آت فقال: إن الخمر قد حرمت. فقال أبو طلحة: يا أنس قم إلى هذه الجرار فاكسرها. قال أنس: فقمت إلى مهراس لنا فضربتها بأسفله حتى انكسرت». **صحيح البخاري**، ج8، ص134.

(4) سورة التوبة، الآيتان 107 ـ 108.

وعاصم بن عمر بن قتادة وغيرهم، قالوا: «أقبل رسول الله (ص) يعني من تبوك حتى نزل بذي أوان ـ بلد بينه وبين المدينة ساعة من نهار ـ وكان أصحاب مسجد الضرار قد كانوا أتوه (ص) وهو يتجهز إلى تبوك، فقالوا: يا رسول الله إنا قد بنينا مسجداً لذي العلة والحاجة والليلة المطيرة والليلة الشاتية، وإنا نحبّ أن تأتينا فتصلي لنا فيه فقال: إنّي على جناح سفر وحال شغل أو كما قال رسول الله (ص)، ولو قد قدمنا أتيناكم إنْ شاء الله فصلّينا لكم فيه. فلما نزل بذي أوان أتاه خبر المسجد، فدعا رسول الله (ص) مالك بن الدخشم أخا بني سالم بن عوف ومعن بن عدي أو أخاه عاصم بن عدي أخا بني العجلان، فقال: انطلقا إلى هذا المسجد الظالم أهله فاهدماه وحرّقاه»[1]. وفي مجمع البيان: «وروي أنّه بعث عمار بن ياسر ووحشياً، فحرّقاه، وأمر بأن يُتخذ كناسة يلقى فيها الجيف»[2].

النموذج الثالث: إتلاف الأصنام مادةً وهيئة

من المعروف أنَّ إتلاف الأصنام حكم شرعي، ويستدلّ على ذلك بسيرة النبي (ص) وما فعله يوم فتح مكة[3]، وبأوامره الداعية إلى محو كل صورة وتمثال، ومنها تماثيل الأصنام[4]. وقد حكى الله تعالى عن نبي الله موسى عليه السلام أنّه حرّق العِجْل

(1) **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج11، ص31.

(2) **تفسير مجمع البيان**، ج5، ص126.

(3) روى البخاري بسنده عن عبد الله بن مسعود قال: «دخل النبي (ص) مكة وحول البيت ثلاثمائة وستون نصباً فجعل يطعنها بعود في يده وجعل يقول: ﴿جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَزَهَقَ ٱلۡبَٰطِلُۚ﴾ [الإسراء: 81]». **صحيح البخاري**، ج3، ص108، و**صحيح مسلم**، ج5، ص173، و**سنن الترمذي**، ج4، ص365. وفي المصنف لابن أبي شيبة بالإسناد عن جابر قال: «دخلنا مع النبي (ص) مكة في البيت وحول البيت ثلاثمائة وستون صنماً تُعبد من دون الله، قال: فأمر بها رسول الله (ص) فكبّت كلها لوجوهها، ثم قال: ﴿جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَزَهَقَ ٱلۡبَٰطِلُۚ إِنَّ ٱلۡبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقٗا﴾. **المصنف**، ج8، ص534، وفيه بالإسناد عن أبي مريم عن علي عليه السلام قال: «انطلق بي رسول الله (ص) حتى أتى بي الكعبة، فقال: اجلس، فجلست إلى جنب الكعبة، وصعد رسول الله (ص) على منكبي، ثم قال لي: انهض بي، فنهضت به، فلما رأى ضعفي تحته قال: اجلس، فجلست فنزل عني وجلس لي فقال: يا علي، اصعد على منكبي، فصعدت على منكبه، ثم نهض بي رسول الله (ص)، فلما نهض بي خيّل إليّ أني لو شئت نلت أفق السماء، فصعدت على الكعبة، وتنحّى رسول الله (ص) فقال لي: ألق صنمهم لأكبر صنم قريش، وكان من نحاس، وكان موتوداً بأوتاد من حديد في الأرض، فقال لي رسول الله (ص): عالجه فجعلت أعالجه ورسول الله (ص): يقول: إيه، فلم أزل أعالجه حتى استمكنت منه، فقال: اقذفه فقذفته ونزلت». **المصنف**، ج8، ص543.

(4) منها: خبر السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «قَالَ أمير المؤمنين عليه السلام: بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّه (ص) إِلَى الْمَدِينَةِ فَقَالَ: لَا تَدَعْ صُورَةً إِلَّا مَحَوْتَهَا...». **المحاسن**، ج2 ص614، و**الكافي**، ج6، ص528. =

الذي اتخذه قومه إلهاً يعبد من دون الله، قال تعالى: ﴿وَٱنظُرْ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ ٱلَّذِى ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِى ٱلْيَمِّ نَسْفًا﴾[1].

وقد يطرح احتمال في المقام وهو، أنّ الأصنام إذا أمكن إخراجها عن هيئة الصنمية بغير حرقٍ وإتلافٍ لمادتها، فلا موجب لذلك، لأنّ الغرض هو الحؤول دون عبادتها، وذلك يتحقق بإتلاف الهيئة ولا موجب لإتلاف المادة معها ما دام أن لها مالية معينة[2]، فيكون إتلافها الصادر عنه (ص) تصرفاً ولايتياً، وذلك بهدف حسم مادة الفساد، حيث إن الناس لا زالوا على الشرك، ويمكن أن يعيدوا المادة المتبقية إلى هيئتها السابقة.

ويمكن التعليق عليه: بأنَّ الأصنام في معظمها كانت من الأحجار، ومع إتلاف هيأتها فلا يبقى للمادة قيمة، ولو أنها كانت من الذهب مثلاً، فلا يظهر أنَّ الفقهاء يفتون بلزوم إتلاف المادة أيضاً بعد إتلاف الهيئة.

وقد استدلّ السيد الخوئي (رحمه الله) على عدم جواز بيع هياكل العبادة بأنّ النبي (ص) أتلف الأصنام، فإنّه لو كان يجوز بيعه لما جاز إتلافها[3]، ورده بعض تلاميذه[4] بأنّ النبي (ص) كان له الولاية على جميع الأموال.

وقد يحسن أن يدرج في المقام ما تقدم من هدم عليّ عليه السلام البيوت التي بُنيت في بعض الأسواق، فقد روي: «... أنه مرّ بدور بني البكاء، فقال: هذه من سوق المسلمين، قال: فأمرهم أن يتحولوا وهدمها...»[5].

إلا أن يقال: إنّ جواز هدمها هو حكم شرعي، لأن البناء يمثّل تعدياً على مال الأمة فيجوز هدمه. أجل، الذي ينفذ ذلك هو السلطة.

النطاق الحادي عشر: القضاء وفضّ النزاعات

إنّ انتظام الحياة الاجتماعية واستقرارها هو من أهم مقاصد التشريع، وفي هذا الإطار

= وهو مروي في مصادر السُّنة، ففي صحيح مسلم بسنده عن أبي الهياج الأسدي قال: «قال لي علي بن أبي طالب عليه السلام: ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله (ص): أن لا تدع تمثالاً إلا طمسته ولا قبراً مشرفاً إلا سوّيته». انظر: **صحيح مسلم**، ج3، ص61.

(1) سورة طه، الآية 97.

(2) هذا الفرع مطروح في مكاسب الشيخ الأنصاري، فليراجع.

(3) **مصباح الفقاهة**، ج1، ص149.

(4) **عمدة المطالب**، ج1، ص126.

(5) **السنن الكبرى**، ج6، ص151.

قد صدرت أحكام شرعية تمنع كل أشكال النزاع والخصومة، ووضع نظام خاص هو النظام القضائي الشرعي، ومن الطبيعي أن هذا الباب يستدعي في تفاصيله إعطاء صلاحية واسعة للحاكم من أجل تحقيق المقصد المذكور، ويلاحظ المتأمل للأخبار والمتابع للسيرة أنّ بعض الأحكام الصادرة عن رسول الله (ص) التي هدف من خلالها إلى فضّ النزاعات بين الناس هي أحكامٌ تدبيرية، أو يحتمل ذلك فيها. وسيأتينا في محورٍ خاص الحديث عن البعد القضائي في شخصه (ص)، والقضاء كما لا يخفى هو شعبة من شعب الولاية، وعليه فإنّ كثيراً من الأقضية هي تدبيرية.

النموذج الأول: المنع من بعض أنواع التجارات درءاً للمفاسد الطارئة

من جملة هذه التدبيرات: ما صدر عن النبي (ص) من النهي عن بيع الثمرة قبل بدو صلاحها، واللافت أنّ كثيراً من فقهاء المسلمين قد التزموا بظاهر النهي في الحرمة، يقول العلّامة الحلّي: «ومنع جماعة من علمائنا هذا البيع وهو مذهب الفقهاء الأربعة»[1]، والمستند كما قلنا هو الأحاديث التي رويت عنه (ص) في ذلك، منها ما روته السيدة عائشة عن النبي (ص) قال: «لا تبيعوا ثماركم حتى يبدو صلاحها وتنجو من العاهة»[2].

في المقابل، فإنّ بعض الأخبار الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ظاهرة في حلية البيع المذكور شرعاً، منها: صحيح الْحَلَبِيِّ قَالَ: «سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي الثَّمَرَةَ الْمُسَمَّاةَ مِنْ أَرْضٍ فَهَلَكَ ثَمَرَةُ تِلْكَ الأَرْضِ كُلُّهَا؟ فَقَالَ: قَدِ اخْتَصَمُوا فِي ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّه (ص) فَكَانُوا يَذْكُرُونَ ذَلِكَ فَلَمَّا رَآهُمْ لَا يَدَعُونَ الْخُصُومَةَ نَهَاهُمْ عَنْ ذَلِكَ الْبَيْعِ حَتَّى تَبْلُغَ الثَّمَرَةُ ولَمْ يُحَرِّمْه، ولَكِنْ فَعَلَ ذَلِكَ مِنْ أَجْلِ خُصُومَتِهِمْ»[3].

واستناداً إلى هذه الصحيحة ونظائرها فقد حمل بعض فقهاء الشيعة[4] نهي النبي (ص) عن بيعها على الكراهة، فأفتوا بكراهة بيع الثمرة قبل بدو صلاحها.

ولكنّ هذا التعاطي مع الطائفتين من الأخبار مبني على إغفال البعد التدبيري في شخصية النبي (ص)، وأمّا مع الالتفات إليه وأخذه بنظر الاعتبار، فإنّه يمكن عندها استبعاد فتوى الكراهة الشرعية، وترجيح القول بأنّ نهيه (ص) عن بيعها كان نهياً تدبيرياً، بسبب ما

---

(1) **تذكرة الفقهاء**، ج10، ص348.

(2) **مسند أحمد**، ج6، ص70، و**مجمع الزوائد** للهيثمي، ج4، ص102.

(3) **الكافي**، ج5، ص175.

(4) يقول العلامة: «حمل النهي على الكراهة، جمعاً بين الأدلة خصوصاً وقد نصّ الإمام عليه السلام على ذلك». **تذكرة الفقهاء**، ج10، ص349.

نشب بينهم من شجار وخلافات. إنّ ترجيح التدبيرية يفرض علينا استبعاد كل من الحرمة والكراهة التشريعيتين، أما استبعاد الكراهة التشريعيّة، فلأنّ ظاهر النهي هو الحرمة، مضافاً إلى أنّ الحكم بالكراهة لا يرفع النزاع الناشب بين الصحابة كما لا يخفى، وأما استبعاد الحرمة التشريعية، فلأن ذلك هو ما يُستفاد من الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام والظاهرة في نفي البأس عن هذا البيع[1]، على أنّ قوله عليه السلام: «نهاهم عن ذلك البيع ولم يحرمه» هو دليل واضح على عدم الحرمة شرعاً. فقوله «نهاهم عن ذلك»، أي بصفته حاكماً، «ولم يحرمه»، أي بصفته رسولاً مبلغاً لشرع الله تعالى. ويمكن عدّ أمثال هذا التعبير «نهى عنه ولم يحرمه» من جملة التعبيرات التي تستخدم لتمييز الحكم التدبيري عن غيره.

النموذج الثاني: منع المرأة من أن ترث من الأرض

هذا حكم مشهور وأفتى به فقهاؤنا إلا ابن الجنيد من المتقدمين، واستندوا في ذلك إلى الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام، ومنها صحيح زُرَارَةَ ومُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جعفر عليه السلام قَالَ: «**لَا تَرِثُ النِّسَاءُ مِنْ عَقَارِ الأَرْضِ شَيْئاً**»[2]، وتذكر بعض الروايات في توجيه هذا الحكم تفسيراً مفاده أن منعها من الميراث من العقار إنما هو لئلّا تدخل على أقاربها داخل، ففي صحيحة زُرَارَةَ ومُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «لَا تَرِثُ النِّسَاءُ مِنْ عَقَارِ الدُّورِ شَيْئاً ولَكِنْ يُقَوَّمُ الْبِنَاءُ والطُّوبُ وتُعْطَى ثُمُنَهَا أَوْ رُبُعَهَا، قَالَ: وإِنَّمَا ذَاكَ لِئَلَّا يَتَزَوَّجْنَ النِّسَاءُ فَيُفْسِدْنَ عَلَى أَهْلِ الْمَوَارِيثِ مَوَارِيثَهُمْ»[3]. وفي خبر مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «تَرِثُ الْمَرْأَةُ مِنَ الطُّوبِ ولَا تَرِثُ مِنَ الرِّبَاعِ شَيْئاً قَالَ: قُلْتُ: كَيْفَ تَرِثُ مِنَ الْفَرْعِ ولَا تَرِثُ مِنَ الأَصْلِ شَيْئاً؟ فَقَالَ لِي: لَيْسَ لَهَا مِنْهُمْ نَسَبٌ تَرِثُ بِه وإِنَّمَا هِيَ دَخِيلٌ عَلَيْهِمْ فَتَرِثُ مِنَ الْفَرْعِ ولَا تَرِثُ مِنَ الأَصْلِ ولَا يَدْخُلُ عَلَيْهِمْ دَاخِلٌ بِسَبَبِهَا»[4].

---

(1) في صحيحة برَيْدٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الرَّطْبَةِ تُبَاعُ قِطْعَةً أَوْ قِطْعَتَيْنِ أَوْ ثَلَاثَ قِطَعَاتٍ فَقَالَ: لَا بَأْسَ. قَالَ: وأَكْثَرْتُ السُّؤَالَ عَنْ أَشْبَاه هَذِه، فَجَعَلَ يَقُولُ: لَا بَأْسَ به. فَقُلْتُ لَه: أَصْلَحَكَ اللَّه - اسْتِحْيَاءً مِنْ كَثْرَةِ مَا سَأَلْتُه وقَوْلِه لَا بَأْسَ به - إِنَّ مَنْ يَلِينَا يُفْسِدُونَ عَلَيْنَا هَذَا كُلَّه؛ فَقَالَ: أَظُنُّهُمْ سَمِعُوا حَدِيثَ رَسُولِ اللَّه (ص) فِي النَّخْلِ، ثُمَّ حَالَ بَيْنِي وبَيْنَه رَجُلٌ فَسَكَتَ، فَأَمَرْتُ مُحَمَّدَ بْنَ مُسْلِمٍ أَنْ يَسْأَلَ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّه (ص) فِي النَّخْلِ. فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: خَرَجَ رَسُولُ اللَّه (ص): فَسَمِعَ ضَوْضَاءً فَقَالَ: مَا هَذَا؟ فَقِيلَ لَه: تَبَايَعَ النَّاسُ بِالنَّخْلِ فَقَعَدَ النَّخْلُ الْعَامَ فَقَال (ص): أَمَّا إِذَا فَعَلُوا فَلَا يَشْتَرُوا النَّخْلَ الْعَامَ حَتَّى يَطْلُعَ فِيه شَيْءٌ ولَمْ يُحَرِّمْه». **الكافي**، ج5، ص175. و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص86.

(2) **الكافي**، ج7، ص128.

(3) المصدر نفسه، ج7، ص129.

(4) المصدر نفسه، ج7، ص129.

وما يمكن أن يُقال في المقام: إنَّ حكم هذه المسألة الابتلائية المخالف لعمومات القرآن الكريم والذي لم يُعرف له أثر في كلمات النبي (ص) وأمير المؤمنين عليه السلام وبِمِثْلِ هذا التعليل، أعني قوله في الرواية الأولى: «لِئَلَّا يَتَزَوَّجْنَ النِّسَاءُ فَيُفْسِدْنَ عَلَى أَهْلِ الْمَوَارِيثِ مَوَارِيثَهُمْ»، وقوله في الرواية الثانية: «لَا يَدْخُلُ عَلَيْهِمْ دَاخِلٌ بِسَبَبِهَا». مع توصيف الزوجة بأنها عنصر دخيل على أسرة زوجها، إنَّ هذا الحكم لا يلائم أن يكون حكماً شرعيّاً دائمياً ومن أحكام الشريعة التي تريد تغيير المفاهيم التي تحمل إساءة للمرأة وتوهيناً لها، وإنما يتلاءم مع الأحكام التدبيرية الظرفية التي تقدم علاجات مؤقتة لبعض الحالات الاجتماعية. باختصار: إنّ هذا التبرير لمنع توريثها من عين الأرض قد يعدّ شاهداً على تدبيريته، لأنّه أقرب إلى أن يكون علاجاً لحالة اجتماعية خاصة يحكمها نظام عائلي أو عشائري معين، يعيش أبناؤه في كثير من الأحيان في أماكن سكنية متجاورة، ما قد يؤدي في حال توريثها من العين إلى خلق مشكلة مع عشيرة زوجها السابق أو أبنائه، وهذا ما لا ينطبق على الكثير من المجتمعات المعاصرة، التي تجاوزت هذه الحالة، ولا سيما في حياة المدينة، حيث لم يعدْ فيها تجمعات سكنيّة من أسرة أو عشيرة واحدة، الأمر الذي لا يخلق مثل هذه الحساسيات في حالة ورثت المرأة من رقبة الأرض والعقار.

وما طرحناه هنا ليس رأياً ناجزاً في المسألة، وإنما هو وجه في تفسير هذه الروايات، وآملُ أن يشكل مدخلاً لإعادة بحث هذه المسألة، وانطلاقاً مما ألمحنا إليه برز موقفٌ فقهي يتنظّر في الفتوى المشهورة التي تمنع المرأة من الإرث من العقار ويستقرب توريثها[1].

النطاق الثاني عشر: دور الحاكم في إقامة شعائر الدين وحدوده

إنّ حفظ شعائر الدين وأعلامه هي من المجالات التي يكون للحاكم الشرعي دور محوري فيها، فقد يتخذ إجراءات معينة لحثّ الناس وإلزامهم على إقامتها حتى لا يندرس الدين وتذوي معالمه. وإننا نرصد جملة من الأحكام التدبيرية الصادرة عن النبي (ص) أو عن بعض الأئمة عليهم السلام في المجال الشعائري

النموذج الأول: إلزام المسلمين بأداء فريضة الحج

ورد في الأخبار الصحيحة أنّ للحاكم إلزام الناس بأداء فريضة الحج، وله أن يدفع لهم من بيت مال المسلمين، كي لا يخلو البيت المعظم من وجود الحجيج والمعتمرين والعابدين، ففي صحيح الفضلاء عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «**لَوْ أَنَّ النَّاسَ**

(1) **أحكام الشريعة**، للسيد فضل الله، ص550.

تَرَكُوا الْحَجَّ لَكَانَ عَلَى الْوَالِي أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وعَلَى الْمُقَامِ عِنْدَه، ولَوْ تَرَكُوا زِيَارَةَ النَّبِيِّ (ص) لَكَانَ عَلَى الْوَالِي أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وعَلَى الْمُقَامِ عِنْدَه فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ أَمْوَالٌ أَنْفَقَ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ»[1]، وفي صحيح عَبْدِ اللَّه بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «**لَوْ عَطَّلَ النَّاسُ الْحَجَّ لَوَجَبَ عَلَى الإِمَامِ أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَى الْحَجِّ إِنْ شَاؤُوا وإِنْ أَبَوْا فَإِنَّ هَذَا الْبَيْتَ إِنَّمَا وُضِعَ لِلْحَجِّ**»[2]. ومن الواضح أنّه لا خصوصية للإمام المعصوم في الروايات، بل إن لفظ الإمام الوارد في النصوص في مثل هذه الموارد يُراد به الولي، وليس خصوص المعصوم[3]. ولذا أفتى بعض الفقهاء بتسرية الحكم إلى المجتهدين[4]. وقد وقع بحث بينهم في أنه كيف يُلزم الحاكم المسلمين على الزيارة مع كونها مستحبة عليهم؟! وأجيب على ذلك بعدة إجابات[5].

ومن الأمور المستحبة في نفسها والتي حكم الفقهاء بوجوب إعلانها: رفع الأذان في بلدان المسلمين، قال الشهيد الثاني في المسالك: «وقد اتفقوا على إجبار أهل البلد على الأذان، بل على قتالهم إذا أطبقوا على تركه»[6].

ولم نجد دليلاً خاصاً على هذا الرأي، وإنما مستنده ـ بحسب الظاهر ـ أنّ رفع الأذان

---

(1) **الكافي**، ج7، ص129..

(2) المصدر نفسه، ج4، ص272.

(3) كما بيّنا ذلك في كتاب **الفقه الجنائي في الإسلام ـ الردة نموذجاً**، ص124.

(4) قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «ويمكن تمشيته إلى المُجتهدين، ثمّ عدول المؤمنين». انظر: **كشف الغطاء**، ج4، ص469.

(5) وقد أجاب الشهيد الثاني: بـ«استلزام ترك الجميع زيارته (ص) التهاون بأعظم السنن وأجلها، فيجبرون عليها إلى أن يقوموا بما يدفع ذلك. والجبر ـ وإن كان عقاباً ـ لا يدلّ على الوجوب، لأنه دنيوي، وإنّما يستحق بترك الواجب العقاب الأخروي على وجه». **مسالك الأفهام**، ج2، ص374. وأجاب بعضهم بأنّ ترك زيارته يعبر عن جفائه، وهو منهي عنه، قال الشهيد الأول: «ويجبر الإمامُ الناسَ على ذلك (زيارته) لو تركوه. لما فيه من الجفاء المحرّم، كما يجبرون على الأذان». **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، ج2، ص5، ومما دلّ على أن ترك زيارته هو جفاء له، ما ورد في خبر أَبِي حَجَرٍ الأَسْلَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّه (ص): مَنْ أَتَى مَكَّةَ حَاجّاً ولَمْ يَزُرْنِي إِلَى الْمَدِينَةِ جَفَوْتُه يَوْمَ الْقِيَامَةِ...». **الكافي**، ج4، ص548، و**كامل الزيارات**، ص44، و**من لا يحضره الفقيه**، ج2، ص565، و**تهذيب الأحكام**، ج6، ص4. ولكن قال عن «أبي يحيي الأسلمي». وقد أجاب السيد علي الطباطبائي بجواب آخر، وهو أن المسألة تتبع النص، وقد دلّ على الإلزام، قال: «ولا بعد في الجبر على عدم ترك الكل المندوب، بعد ورود النص الصحيح المعتضد بالعمل، سيما بعد وجود النظير، وهو ما ذكره الشهيدان من (في) الأذان». **رياض المسائل**، ج7، ص161.

(6) **مسالك الأفهام**، ج2، ص374.

في البلدان الإسلامية هو من شعائر الدين، وبه تُعرف هوية البلد وانتماء أهلها إلى الإسلام، وهو السبيل الأمثل في الزمن السابق ليتعرف عامة المسلمين على أوقات صلواتهم وفطرهم وإمساكهم. ولكنّ دلالة ما ذكر على إلزام المسلمين برفع الأذان ـ فضلاً عن قتال التاركين له ـ لا يخلو من تأمل، وهو يتوقف على قيام دليل على وجوب إعلاء الشعائر وتعظيمها، وهذا محل كلام ونقاش بين الفقهاء، وقد بحثناه بالتفصيل في محل آخر[1].

النموذج الثاني: المنع من كلّ ما يُسهم في الترويج لفكر الشرك

وعلى الحاكم المسلم إذا رأى أنّ بعض الأمور قد تعيدُ إنتاج الوثنيّة والشرك أن يمنع منها، وفي هذا السياق يمكن إدراج ما ورد عنه (ص) من توجيه الإمام علي عليه السلام وأمره بإزالة ومحو كلّ صورة من المدينة، ففي خبر السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: قَالَ أمير المؤمنين عليه السلام: بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّه (ص) إِلَى الْمَدِينَةِ فَقَالَ: لَا تَدَعْ صُورَةً إِلَّا مَحَوْتَهَا ولَا قَبْراً إِلَّا سَوَّيْتَه ولَا كَلْباً إِلَّا قَتَلْتَه»[2]. فقد يفسّر محو الصور وتسوية القبور على أنّه حكم تدبيري وإجراء احترازي هدف إلى القضاء على بقايا الشرك الجاهلي، على اعتبار أنّ الناس آنذاك كانت لا تزال قريبة العهد بعبادة الأصنام، وبحسب العادة لا يمكن زوال العادات المتأصلة إلا بمضي أجيال على الثقافة الجديدة، وهي ثقافة التوحيد، فليس ذاك حكماً تشريعياً بلزوم القضاء على كل صورة في كل زمان ومكان، وأما بالنسبة لقتل الكلب، فهو أيضاً محمول ـ على الأرجح ـ على واقعة خاصة استدعت قتل الكلاب في المدينة، وقد حمله الشيخ الأنصاري على «على إرادة الكلب الهراش المؤذي، الذي يحرم اقتناؤه»[3]، ورجح بعض الفقهاء قراءة الكلمة هكذا: الكَلِب، بكسر اللام[4]. فتكون الكلاب المأمور بقتلها آنذاك مصابة بداء الكلب، ولذا أمر بقتلها.

النموذج الثالث: التهديد بتحريق بيوت من لا يشاركون في جماعة المسلمين.

ورد في خبر صحيح عن ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول: «إن أناساً

---

(1) انظر **فقه الشعائر والطقوس**، ص164 وما بعدها.

(2) **المحاسن**، ج2، ص614، و**الكافي**، ج6، ص528. وهو مروي في مصادر السُّنة، ففي صحيح مسلم بسنده عن أبي الهياج الأسدي قال: قال لي علي بن أبي طالب عليه السلام: «ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله (ص): أن لا تدع تمثالاً إلا طمسته ولا قبراً مشرفاً إلا سوّيته». انظر: **صحيح مسلم**، ج3، ص61.

(3) **المكاسب المحرمة** للشيخ الأنصاري، ج1، ص192.

(4) قال الإمام الخميني: «ولا يبعد أن يكون الكلب في الرواية الثانية بكسر اللام وهو الكلب الذي عرضه داء الكلب، وهو داء شبه الجنون يعرضه، فإذا عقر إنساناً عرضه ذلك الداء». **المكاسب المحرمة**، ج1، ص170.

كانوا على عهد رسول الله (ص) أبطؤوا عن الصلاة في المسجد، فقال رسول الله (ص): ليوشك قوم يَدَعُون الصلاة في المسجد أن نأمر بحطب فيوضع على أبوابهم فتوقد عليهم نار فتحرق عليهم بيوتهم»[1]. إلى غير ذلك من الروايات في هذا المجال[2]، وهذا المعنى مروي في مصادر أهل السُّنة أيضاً، فعن أبي هريرة أن رسول الله (ص) قال: «والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب فيحطب، ثم آمر بالصلاة فيؤذّن لها، ثم آمر رجلاً فيؤم الناس، ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم. والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عرقاً سميناً أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء»[3].

وروي هذا المعنى عن أمير المؤمنين عليه السلام حيث دعا إلى مقاطعة هؤلاء وترك مجاورتهم، روى الشيخ محمد بن الحسن الطوسي بإسناده عن زريق قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام بلغه أن قوماً لا يحضرون الصلاة في المسجد، فخطب فقال: إنّ قوماً لا يحضرون الصلاة معنا في مساجدنا، فلا يؤاكلونا، ولا يشاربونا، ولا يشاورونا، ولا يناكحونا، ولا يأخذوا من فيئنا شيئاً، أو يحضروا معنا صلاتنا جماعة، وإني لأوشك أن آمر لهم بنارٍ تشعل في دورهم فأحرقها عليهم أو ينتهون. قال: فامتنع المسلمون عن مؤاكلتهم ومشاربتهم ومناكحتهم حتى حضروا الجماعة مع المسلمين»[4].

وقد وضع الشيخ الحر (1104هـ) بعض هذه الروايات تحت عنوان «كراهة تأخر جيران المسجد عنه وصلاتهم الفرائض في غيره لغير علة كالمطر، واستحباب ترك مؤاكلة من لا يحضر المسجد وترك مشاربته ومشاورته ومناكحته ومجاورته»[5]. ويبدو أنه أدرك بحسه الفقهي صعوبة الالتزام بكون ذلك حكماً شرعياً إلزامياً، ولذا لا تجد فقيهاً يفتي بوجوب إحراق بيوت من لا يحضرون جماعة المسلمين.

بيد أنّ ملاحظتنا على كلامه هي أنّ الروايات المشار إليها لا تتحمل الحمل على الكراهة، لأنّ من يفعل المكروه لا موجب لإحراق داره، ولا لنفيه أو إبعاده، والأقرب حمل

(1) **تهذيب الأحكام**، ج3، ص35، وعنه **وسائل الشيعة**، ج5، ص195، الحديث 2 الباب 2 من أبواب أحكام المساجد.

(2) **وسائل الشيعة**، ج5، ص293، الباب 2 من أبواب صلاة الجماعة.

(3) **صحيح البخاري**، ج1، ص158، وج8، ص127، وفي عن أبي هريرة عن النبي (ص) قال: «لقد هممت أن آمر بالصلاة فتقام ثم انظر من لم يشهد الصلاة فأحرق عليه بيته». **المعجم الأوسط** للطبراني، ج6، ص26.

(4) **الأمالي**، ص697، ولاحظ أيضاً سائر روايات الباب المتقدم من الوسائل.

(5) **وسائل الشيعة**، ج5، ص194، الباب 2 من أبواب أحكام المساجد.

تلك الروايات على إرادة الحكم التدبيري، فهو (ص) قد همّ بأن يفعل ذلك بصفته حاكماً، لأنّه (ص) ومن موقع قيادته للمجتمع رأى أنّ ثمّة جماعات يقاطعون جماعة المسلمين، وهذا قد يشكل خطراً على وحدة الجماعة المسلمة آنذاك، والتي تقوم وحدتها الاجتماعية على أساس ديني، فدعا (ص) إلى محاصرتهم وهدد بإحراق منازلهم إنْ هم استمروا على سلوكهم، لأنه سلوك يشي بالانشقاق والتمرد عليه (ص)، وغير بعيد أنه (ص) رام التهديد والتوبيخ فقط دون التنفيذ، وذلك في محاولة لردعهم، والكلام عينه يرد فيما روي عن علي عليه السلام في هذا المجال.

دور الحاكم في قضايا الشعائر

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أن الشريعة قد أعطت الحاكم الشرعي ـ وفقاً لاتجاه فقهي وازن ـ دوراً في قضايا الشعائر، ومن ذلك إعلان الأعياد الإسلامية، وذلك لأن مسألة دخول الشهر القمري وما يترتب عليها من شعائر وأحكام هي من القضايا العامة وليست من القضايا الشخصيّة، وهي تمتلك أهميّة خاصة كونها تتصل بمناسبات إسلامية عظيمة الشأن، كبدء شهر الصيام أو حلول عيدي الأضحى والفطر، وقد كان الولاة على امتداد التاريخ الإسلامي يتولون إعلان ذلك، وأمير الحاج هو الذي يتولى إعلان بداية شهر ذي الحجة، وكذلك إعلان يوم العيد، وكان المسلمون على اختلاف مذاهبهم يتابعونه على ذلك، ولم يُعهد أن ينفرد كلّ مكلف بصومه أو عيده، ما جعل العيد مظهراً من مظاهر وحدة الأمة، وهذا ما يمكن عدّه شاهداً على حجية قول الحاكم الشرعي في إعلان هذه المناسبات، وأضف إلى ذلك أنّ بعض الأخبار دلّت على ذلك. ومن أهمها، صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جعفر عليه السلام قَالَ: « إِذَا شَهِدَ عِنْدَ الإِمَام شَاهِدَانِ أَنَّهُمَا رَأَيَا الْهِلَالَ مُنْذُ ثَلَاثِينَ يَوْماً أَمَرَ الإِمَامُ بِالإِفْطَارِ وصَلَّى فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ إِذَا كَانَا شَهِدَا قَبْلَ زَوَالِ الشَّمْسِ فَإِنْ شَهِدَا بَعْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ أَمَرَ الإِمَامُ بِإِفْطَارِ ذَلِكَ الْيَوْمِ وأَخَّرَ الصَّلَاةَ إِلَى الْغَدِ فَصَلَّى بِهِمْ»[1]. «بتقريب أن المراد من الإمام مطلق من بيده الأمر لا الإمام المعصوم عليه السلام كما هو مقتضى سياق الصحيحة، وعليه فتشمل الصحيحة الحاكم الشرعي باعتبار أنه أحد مصاديقه»[2]. ويشهد لذلك أيضاً رِفَاعَةَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْعَبَّاسِ بِالْحِيرَةِ فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّه مَا تَقُولُ فِي الصِّيَامِ الْيَوْمَ؟ فَقُلْتُ: ذَاكَ إِلَى الإِمَامِ إِنْ صُمْتَ صُمْنَا وإِنْ أَفْطَرْتَ أَفْطَرْنَا، فَقَالَ: يَا غُلَامُ عَلَيَّ بِالْمَائِدَةِ فَأَكَلْتُ مَعَه وأَنَا أَعْلَمُ واللَّه أَنَّه يَوْمٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ، فَكَانَ إِفْطَارِي يَوْماً وقَضَاؤُه

(1) **الكافي**، ج4، ص169، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج2، ص168.

(2) **تعاليق مبسوطة**، ج5، ص188.

أَيْسَرَ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي ولَا يُعْبَدَ اللَّه»[1]. وذلك بتقريب أن قوله: «ذلك إلى الإمام» هي كبرى صادرة على سبيل الجد، ولا موجب للتقيّة فيها، وإنّما التقيّة في تطبيقها على أبي العباس وجعل الأمر بيده ومن ثم اضطرار الإمام عليه السلام للأكل معه، ولكن الرواية ضعيفة السند بالإرسال.

(1) **الكافي**، ج4، ص83، وعنه **وسائل الشيعة**، الباب 57 من أبواب ما يمسك عن الصائم، الحديث 5.

المحور الثالث

البُعد القضائي في شخصية النبي (ص)

أولاً: البُعد القضائي: دليله وفرقه عن التبليغ والحكومة

ثانياً: قضاؤه (ص) على الظاهر

ثالثاً: هل يكون قضاء النبي (ص) في معرض الخطأ؟

رابعاً: تشخيص الحكم القضائي

خامساً: التردد بين التبليغ والقضاء

ومن الأبعاد الجديرة بالعناية والبحث في شخصيّة النبي (ص): البعد القضائي، وهذا ما سوف نتناوله في هذا المحور من خلال النقاط التالية:

أولاً: البعد القضائي: دليله وفرقه عن التبليغ والحكومة

ما المقصود بالمنصب القضائي؟ وما هو دليل الشخصية القضائية للمعصوم؟ وما هو فرقه عن منصبي الحكومة وتبليغ الشريعة؟

قال الشهيد الأول محمد بن مكي الجزيني: «تصرف النبي (ص) تارة بالتبليغ وهو الفتوى، وتارة بالإمامة كالجهاد والتصرف في بيت المال، وتارة بالقضاء كفصل الخصومة بين المتداعيين بالبينة أو اليمين أو الإقرار»[1].

1. الفرق بين القضاء والتشريع والحكومة؟

طبيعي أنّ ثمة فرقاً كبيراً بين منصب القضاء من جهة، ومنصبَي تبليغ الشريعة والولاية من جهة أخرى، أمّا فرق القضاء عن مقام التبليغ، فهو واضح وجلي، حيث إنه (ص) في مقام التبليغ، يكون مبيناً لقوانين الشريعة وأحكامها، ولو في المجال القضائي. أما في مقام القضاء، فيكون (ص) بصدد تنفيذ وتطبيق قوانين الشرع عند التنازع بصفته قاضياً. وثمة فرق آخر بينهما، وهو أنّ تبليغ الشريعة عن طريق الوحي مختص به (ص) ولا يشاركه فيه سواه[2]، أمّا الفقيه فليس له حق التشريع، وإنما حقّ الفتيا فقط، والفتوى قد تصيب الواقع وقد تُخَطِئُه وقد تتغير من الفقيه نفسه أو من غيره من الفقهاء. وأمّا مقام القضاء فهو منصب يشترك معه (ص) فيه غيره ممن توفرت فيهم شروط القضاء، وتحملوا مسؤوليته.

وأمّا فرق القضاء عن مقام الحكومة والولاية، فهو أنّه (ص) في مقام القضاء يتصرف بصفته قاضياً يحكم بالعدل بين المتنازعَين، ولو كان أحدهما الوالي وأمّا في مقام الحكومة، فهو والٍ وسلطان ويصدر أحكامه في شتّى مجالات شؤون الأمة التي تحتاج إلى نظم وإدارة، وعلى الجميع الامتثال لها بما في ذلك القاضي.

---

(1) **القواعد والفوائد**، ج1، ص215، وراجع: **تمهيد القواعد**، ص241.

(2) وأما الإمام عليه السلام فينقل عنه (ص) لا عن طريق الوحي. وقد أوضحنا ذلك في المحور الأول، فراجع.

ويمكنك القول إن الولاية والقضاء هما شعبتان من سنخ واحد، بيد أن الولاية لها شمولية واتساع، وهي تتصل بـ«الأمور النوعية الراجعة إلى تدبير الملك، وسياسة البلاد وجباية الخراج وجمع الزكوات وصرفها في مصالح العامة من حفظ الولايات وتجهيز الجيوش وإعطاء حقوق ذوي الحقوق، ...وكلّ ما يكون وظيفة السلطان في مملكته والوالي في خطة ولايته ومنه جعل القضاة وإعطاء حقوقهم من بيت المال وإجراء أحكامهم»[1]. بينما القضاء هو ولاية خاصة، في قضايا النزاع بين المتخاصمين، « كقطع الخصومات عند الترافع إليهم (القضاة)، وحبس الممتنع وجبره على أداء ما عليه، والحجر عليه في التصرف في أمواله مع استغراق دينه، ومباشرة بيع ماله في دينه إذا امتنع هو بنفسه عن مباشرته، ونحو ذلك مما هو من شؤون القضاة»[2].

وبناءً عليه، «فإذا رفع الأمر إليه وقضى بميزان القضاء يكون حكمه نافذاً لا يجوز التخلف عنه، لا بما أنّه رئيس وسلطان، بل بما أنّه قاضٍ وحاكم شرعي، وقد يجعل السلطان الإمارة لشخص فينصبه لها، والقضاء لآخر، فيجب على الناس إطاعة الأمير في إمارته لا في قضائه، وإطاعة القاضي في قضائه لا في أوامره، وقد يجعل كلا المقامين لشخص أو لأشخاص»[3].

2. ثبوت منصب القضاء للمعصوم

إنّ ثبوت هذا المنصب للأنبياء والرسل عليهم السلام لا شكّ فيه، وإن لم يتسن لبعضهم ممارسة هذه المهمة، قال تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ * فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ﴾[5].

وثبوت هذا المنصب لرسول الله (ص) أيضاً مما لا ريب فيه، وهو موضع تسالم وإجماع المسلمين، فقد كان النبي (ص) ـ مضافاً إلى كونه مبلغاً لشرع الله سبحانه، وقائداً للمجتمع الإسلامي برمّته ـ قاضياً يفصلُ بين المتخاصمين في النزاعات، وقد نصّ على ذلك القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾[6].

---

(1) **مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى**، ج10، ص371.
(2) المصدر نفسه، ج10، ص371.
(3) **بدائع الدرر**، ص107.
(4) سورة ص، الآية 26.
(5) سورة الأنبياء، الآيتان 78 ـ 79.
(6) سورة النساء، الآية 65.

وهكذا فقد تولى الإمام علي عليه السلام مهمة القضاء وكان أقضى الصحابة ومرجعهم وملجأهم في الملمات القضائيّة وعويصات المسائل، حتى روي عن عمر بن الخطاب أنه قال: «أقضانا علي»[(1)]. وروى الحاكم عن ابن مسعود، قال: «كنا نتحدث أن أقضى أهل المدينة علي بن أبي طالب رضي الله عنه». وأضاف: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»[(2)].

وتجدر الإشارة إلى أنّ ما صدر عن النبي (ص) في المجال القضائي على نحوين: فتارةً كان يمارس العمليّة القضائية، وفي سياق ذلك تصدر عنه أحكام قضائية إجرائية ترمي إلى الفصل بين المتنازعين وتطبيق أحكام العدل. وتارة أخرى كانت تصدر عنه أحكام شرعيّة تتعلق ببيان قواعد القضاء وأحكامه، وهذه تصدر عنه (ص) من موقع المبلِّغ لشرع الله تعالى، فالشريعة لها تنظيمها الخاص لأمور القضاء، وعليه، ما يصدر عنه (ص) في هذا المجال هو أحكام شرعية.

ثانياً: قضاؤه (ص) على الظاهر

والنبي (ص) رغم اتصاله بالوحي فإنه يتبع في قضائه الموازين القضائية المعروفة والتي أقرّتها الشريعة التي أوحي بها إليه، من الأخذ باليمين والبيّنة والإقرار وغير ذلك من موازين القضاء وآلياته المعروفة، ولا يتبع (ص) الغيب في ممارسته للقضاء، كما نصّ على ذلك في الحديث الصحيح المروي من طرق الفريقين عنه (ص)، ففي الكافي بسنده عن هشام بن الحكم عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «**قَالَ رَسُولُ اللَّه (ص) إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ والأَيْمَانِ وبَعْضُكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِه مِنْ بَعْضٍ فَأَيُّمَا رَجُلٍ قَطَعْتُ لَه مِنْ مَالِ أَخِيه شَيْئاً فَإِنَّمَا قَطَعْتُ لَه بِه قِطْعَةً مِنَ النَّارِ**»[(3)]. وفي صحيح البخاري بسنده عن أم سلمة (رضي الله عنها) أن رسول الله (ص) قال: «إنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً بقوله فإنما أقطع له قطعة من النار فلا يأخذها»[(4)].

أي إنّ حكم رسول الله (ص) لا يغيّر من الواقع شيئاً، فلا يجعل المبطلَ محقاً ولا المحقّ مبطلاً، وبالتالي فلا يحق للمبطل أكل مال غيره متذرعاً بصدور حكم عنه (ص) بذلك.

---

(1) **المعجم الأوسط** للطبراني، ج7، ص357، و**الاستيعاب**، ج1، ص68، وج3، ص1104.

(2) **المستدرك**، ج3، ص135.

(3) **الكافي**، ج7، ص414، و**تهذيب الأحكام**، ج6، ص229، وعنه **وسائل الشيعة**، الباب 2، من أبواب كيفية الحكم، الأحاديث رقم: 1 ـ 2 ـ 3.

(4) **صحيح البخاري**، ج3، ص162، وراجع: **صحيح مسلم**، ج5، ص129.

ويمكن القول: إنّه حتى لو كان النبي (ص) مطلعاً على واقع القضيّة المرفوعة إليه من طريق الغيب، فهو ـ مع ذلك ـ مأمور بالأخذ بالظاهر في المجال القضائي، وهذا ما يشهد به ـ بالإضافة إلى الصحيحة المتقدمة ـ بعض الأخبار:

منها: صحيحة أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَمَّنْ أَخْبَرَه عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «فِي كِتَابِ عَلِيٍّ عليه السلام أَنَّ نَبِيّاً مِنَ الأَنْبِيَاءِ شَكَا إِلَى رَبِّه الْقَضَاءَ فَقَالَ: كَيْفَ أَقْضِي بِمَا لَمْ تَرَ عَيْنِي ولَمْ تَسْمَعْ أُذُنِي؟ فَقَالَ: اقْضِ بَيْنَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وأَضِفْهُمْ إِلَى اسْمِي يَحْلِفُونَ به، وقَالَ: إِنَّ دَاوُدَ عليه السلام قَالَ: يَا رَبِّ أَرِنِي الْحَقَّ كَمَا هُوَ عِنْدَكَ حَتَّى أَقْضِيَ بِه. فَقَالَ: إِنَّكَ لَا تُطِيقُ ذَلِكَ، فَأَلَحَّ عَلَى رَبِّه حَتَّى فَعَلَ، فَجَاءَه رَجُلٌ يَسْتَعْدِي عَلَى رَجُلٍ فَقَالَ: إِنَّ هَذَا أَخَذَ مَالِي، فَأَوْحَى اللَّه عَزَّ وجَلَّ إِلَى دَاوُدَ عليه السلام أَنَّ هَذَا الْمُسْتَعْدِيَ قَتَلَ أَبَا هَذَا وأَخَذَ مَالَه، فَأَمَرَ دَاوُدُ عليه السلام بِالْمُسْتَعْدِي فَقُتِلَ وأَخَذَ مَالَه فَدَفَعَه إِلَى الْمُسْتَعْدَى عَلَيْه، قَالَ: فَعَجِبَ النَّاسُ وتَحَدَّثُوا حَتَّى بَلَغَ دَاوُدَ عليه السلام ودَخَلَ عَلَيْه مِنْ ذَلِكَ مَا كَرِه، فَدَعَا رَبَّه أَنْ يَرْفَعَ ذَلِكَ فَفَعَلَ، ثُمَّ أَوْحَى اللَّه عَزَّ وجَلَّ إِلَيْه أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وأَضِفْهُمْ إِلَى اسْمِي يَحْلِفُونَ به»[1].

ومنها: موقوفة إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: اخْتَصَمَ رَجُلَانِ إِلَى دَاوُدَ عليه السلام فِي بَقَرَةٍ فَجَاءَ هَذَا بِبَيِّنَةٍ عَلَى أَنَّهَا لَه وجَاءَ هَذَا بِبَيِّنَةٍ عَلَى أَنَّهَا لَه. قَالَ: فَدَخَلَ دَاوُدُ عليه السلام الْمِحْرَابَ فَقَالَ: يَا رَبِّ إِنَّه قَدْ أَعْيَانِي أَنْ أَحْكُمَ بَيْنَ هَذَيْنِ فَكُنْ أَنْتَ الَّذِي تَحْكُمُ، فَأَوْحَى اللَّه عَزَّ وجَلَّ إِلَيْه اخْرُجْ فَخُذِ الْبَقَرَةَ مِنْ الَّذِي فِي يَدِه فَادْفَعْهَا إِلَى الآخَرِ واضْرِبْ عُنُقَه، قَالَ: فَضَجَّتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ مِنْ ذَلِكَ، وقَالُوا جَاءَ هَذَا بِبَيِّنَةٍ وجَاءَ هَذَا بِبَيِّنَةٍ وكَانَ أَحَقُّهُمْ بِإِعْطَائِهَا الَّذِي هِيَ فِي يَدِه فَأَخَذَهَا مِنْه وضَرَبَ عُنُقَه وأَعْطَاهَا هَذَا! قَالَ: فَدَخَلَ دَاوُدُ الْمِحْرَابَ فَقَالَ يَا رَبِّ قَدْ ضَجَّتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ مِمَّا حَكَمْتَ بِه فَأَوْحَى إِلَيْه رَبُّه أَنَّ الَّذِي كَانَتِ الْبَقَرَةُ فِي يَدِه لَقِيَ أَبَا الآخَرِ فَقَتَلَه وأَخَذَ الْبَقَرَةَ مِنْه فَإِذَا جَاءَكَ مِثْلُ هَذَا فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا تَرَى ولَا تَسْأَلْنِي أَنْ أَحْكُمَ حَتَّى الْحِسَابِ»[2].

والعمل بالظاهر في القضاء هو أمر عقلائي وبه تنتظم الأمور، لأن البواطن لا يعلمها إلا الله تعالى، ولا يمكن للناس الوصول إليها، وإذا أمكن للنبي (ص) الاطلاع على بعضها بإعلام الله تعالى له بذلك، فقد لا يمكنه تبرير حكمه للناس في كثير من الأحيان، ولا إقناعهم بالحكم لأن حيثيات الواقع لا يوجد ما يشهد بها، الأمر الذي يوجد إرباكاً للرسل كما مرّ في الرواية عن داود عليه السلام، ومن هنا كان الأخذ بظواهر الأمور هو الأقرب إلى انتظام الحياة الإنسانية.

---

(1) **الكافي**، ج7، ص414، و**تهذيب الأحكام**، ج6، ص228.

(2) **الكافي**، ج7، ص433، و**تهذيب الأحكام**، ج6، ص287.

وعلى ضوء ما تقدم، فلا تتمّ إدانة الأشخاص قضائياً على ضوء ما يعلمه النبي (ص) أو الإمام عليه السلام عن بواطنهم وما هم فاعلوه ومقدمون عليه، ولذا مثلت قصة موسى والعبد الصالح الواردة في القرآن وما تضمنته من قتل الغلام قبل ارتكاب الجريمة استثناءً في بابها، لأن المبدأ العام أنّه لا عقوبة قبل الجريمة.

وهذا الأمر ـ أعني العمل بالظاهر ـ لا يختص بباب القضاء، بل يجري في القضايا العامة ومنها الزواج أو غيره، ويشهد بذلك ما عن عبد الله بن أبي رافع قال: «حضرت أمير المؤمنين عليه السلام وقد وجّه أبا موسى الأشعري وقال له: احكم بكتاب الله ولا تجاوزه فلما أدبر قال: كأني به وقد خُدع، قلت: يا أمير المؤمنين فلم توجهه وأنت تعلم أنه مخدوع! فقال: يا بني لو عمل الله في خلقه بعلمه ما احتج عليهم بالرسل»[1].

ولكن ربما يقال: إنّ النبي (ص) أو الإمام عليه السلام إذا علم بالواقع وأن فلاناً الذي أقيمت عليه البينة بالقتل مثلاً هو إنسان بريء فكيف له أن لا يعمل بعلمه ويقدم على قتل البريء ويترك المجرم والمدان؟! هذا مستبعد جداً، أضفْ إلى ذلك أنّ الخبر الصحيح دلّ على أنّ النبي عليه السلام إذا علم بالواقع فعليه العمل به، وهو ما روي بسند معتبر عن أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ إِنَّ دَاوُدَ عليه السلام سَأَلَ رَبَّه أَنْ يُرِيَه قَضِيَّةً مِنْ قَضَايَا الآخِرَةِ فَأَوْحَى اللَّه عَزَّ وجَلَّ إِلَيْه يَا دَاوُدُ إِنَّ الَّذِي سَأَلْتَنِي لَمْ أُطْلِعْ عَلَيْه أَحَداً مِنْ خَلْقِي ولَا يَنْبَغِي لأَحَدٍ أَنْ يَقْضِيَ بِه غَيْرِي، قَالَ: فَلَمْ يَمْنَعْه ذَلِكَ أَنْ عَادَ فَسَأَلَ اللَّه أَنْ يُرِيَه قَضِيَّةً مِنْ قَضَايَا الآخِرَةِ، قَالَ: فَأَتَاه جَبْرَائِيلُ عليه السلام فَقَالَ لَه: يَا دَاوُدُ لَقَدْ سَأَلْتَ رَبَّكَ شَيْئاً لَمْ يَسْأَلْه قَبْلَكَ نَبِيٌّ، يَا دَاوُدُ إِنَّ الَّذِي سَأَلْتَ لَمْ يُطْلِعْ عَلَيْه أَحَداً مِنْ خَلْقِه ولَا يَنْبَغِي لأَحَدٍ أَنْ يَقْضِيَ بِه غَيْرُه، قَدْ أَجَابَ اللَّه دَعْوَتَكَ وأَعْطَاكَ مَا سَأَلْتَ، يَا دَاوُدُ إِنَّ أَوَّلَ خَصْمَيْنِ يَرِدَانِ عَلَيْكَ غَداً الْقَضِيَّةُ فِيهِمَا مِنْ قَضَايَا الآخِرَةِ. قَالَ: فَلَمَّا أَصْبَحَ دَاوُدُ عليه السلام جَلَسَ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ أَتَاه شَيْخٌ مُتَعَلِّقٌ بِشَابٍّ ومَعَ الشَّابِّ عُنْقُودٌ مِنْ عِنَبٍ، فَقَالَ لَه الشَّيْخُ: يَا نَبِيَّ اللَّه إِنَّ هَذَا الشَّابَّ دَخَلَ بُسْتَانِي وخَرَّبَ كَرْمِي وأَكَلَ مِنْه بِغَيْرِ إِذْنِي وهَذَا الْعُنْقُودُ أَخَذَه بِغَيْرِ إِذْنِي! فَقَالَ دَاوُدُ لِلشَّابِّ: مَا تَقُولُ؟ فَأَقَرَّ الشَّابُّ أَنَّه قَدْ فَعَلَ ذَلِكَ، فَأَوْحَى اللَّه عَزَّ وجَلَّ إِلَيْه يَا دَاوُدُ إِنِّي إِنْ كَشَفْتُ لَكَ عَنْ قَضَايَا الآخِرَةِ فَقَضَيْتَ بِهَا بَيْنَ الشَّيْخِ والْغُلَامِ لَمْ يَحْتَمِلْهَا قَلْبُكَ ولَمْ يَرْضَ بِهَا قَوْمُكَ، يَا دَاوُدُ إِنَّ هَذَا الشَّيْخَ اقْتَحَمَ عَلَى أَبِي هَذَا الْغُلَامِ فِي بُسْتَانِه فَقَتَلَه وغَصَبَ بُسْتَانَه وأَخَذَ مِنْه أَرْبَعِينَ أَلْفَ دِرْهَم فَدَفَنَهَا فِي جَانِبِ بُسْتَانِه، فَادْفَعْ إِلَى الشَّابِّ سَيْفاً ومُرْه أَنْ يَضْرِبَ عُنُقَ الشَّيْخِ وادْفَعْ إِلَيْه الْبُسْتَانَ ومُرْه أَنْ يَحْفِرَ فِي مَوْضِعِ كَذَا وكَذَا ويَأْخُذَ مَالَه. قَالَ: فَفَزِعَ مِنْ ذَلِكَ دَاوُدُ عليه السلام وجَمَعَ إِلَيْه عُلَمَاءَ أَصْحَابِه

(1) **مناقب آل أبي طالب**، ج2، ص98، و**الطرائف في معرفة الطوائف** لابن طاووس، ص511.

وأَخْبَرَهُمُ الْخَبَرَ وأَمْضَى الْقَضِيَّةَ عَلَى مَا أَوْحَى اللَّه عَزَّ وجَلَّ إِلَيْه»[1]. فيلاحظ أنه عليه السلام حكم في نهاية المطاف بما أوحى به الله تعالى إليه ولم يأخذ بالظاهر.

اللهم إلا أن يُقال: إنه لا دلالة للحديث على وجوب أن يقضي مَنْ اطلع على الواقع عن طريق الغيب بعلمه، بحيث يمثّل ذلك قاعدة شرعية في هذا المجال، وإنما هو حالة استثنائية أراد الله تعالى من خلالها إعطاء داود عليه السلام درساً في أن العمل بالواقع فيه محاذير شتّى ناشئة عن جهل الناس بهذا الواقع، ويشهد لما نقول أنه وبعد أن طلب داود من الله تعالى أن يريه قضيّة من قضايا الواقع جاءه الجواب أكثر من مرة أنّه لا ينبغي لأحد أن يقضي بالواقع غير الله تعالى، وثمّة شاهد آخر على ما نقول، وهو أنَّ داود لم يقدم من تلقاء نفسه على تنفيذ هذا الحكم بعد أن أطلعه الله على القضية، وإنما جاء تنفيذ الحكم استجابة لأمر الله تعالى بدفع السيف إلى الغلام وأمره أن يقتل الشيخ.

أجل، يبقى ما ذكرناه من المستبعد جداً أن يؤمر النبي (ص) بالعمل بالظاهر المقطوع عنده مخالفته للواقع، فيقتل من يعلم ببراءته، ولا دليل يلزمه أن يعلمه في هذه الحالة، وأما قول النبي (ص): «إنما أقضي بينكم بالأيمان والبينات» فهو لا يدل سوى على أنه يقضي بالظاهر، ولا دلالة فيه بوجه على قضائه به حتى مع علمه القطعي بالخلاف بسبب خطأ الشهود أو كذبهم. وبعبارة أخرى: إنّ الحديث المذكور منصرفٌ عن صورة علمه بخطأ الحجج والأمارات الظاهرية، ولا سيما إذا كان مصدر علمه بالخطأ عن طريق الوحي، وهذا حال كل الطرق والإمارات، فإنه لا حجية لها مع انكشاف الخلاف، مثل قاعدة الفراش[2] فإنها قاعدة ظاهرية يحكم بموجبها بإلحاق الولد بصاحب الفراش ما لم يعلم بانتفائه عنه جزماً.

وهكذا فإنَّ ما مرّ من أنّ حكمه على ضوء علمه الغيبي قد يخلق إرباكاً له وللرسالة، فهذا صحيح، ولكنه لا يفرض أن يحكم بالظاهر المعلوم عنده بطلانه.

والحل الأمثل في حالة من هذا القبيل هو أن يختار أحد سلوكين: إما أن يتنحى عن القضاء في هذه القضية التي يكون علمه فيها مخالفاً للحجج الظاهرية، ليتصدى للقضاء غيره، أو يحكم فيها بحسب علمه الواقعي، وإذا كان ذلك سيخلق إرباكاً للرسالة، فإنّ الله تعالى يتدخل لإظهار الحق وحفظ موقع الرسول، كما يتدخل تعالى في كل المواقع التي تتعرض فيها الرسالة للاهتزاز، بما يحول دون إقامة الحجة على الناس.

---

(1) **الكافي**، ج7، ص421.

(2) عن هذه القاعدة راجع ما ذكرناه في كتاب الولد غير الشرعي.

ويمكن القول: إنّ الله تعالى يحجب عن النبي (ص) ـ من الأصل ـ الاطلاع على الواقع فيما يحكم فيه، والنبي (ص) بدوره لا يطلب منه تعالى معرفة الواقع، ليتسنى له الحكم وفقاً للموازين الشرعية المعتمدة على الحجج الظاهرية.

ثالثاً: هل يكون قضاء النبي (ص) في معرض الخطأ؟

ولكن هل إنّ حكمه (ص) بالظاهر يعني أنّ ما يقضي به ربما كان في معرض الخطأ؟

إنّ المستفاد من قوله (ص) في الحديث المتقدم: «**إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان فأيّما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما أقتطع له قطعة من النار**» يوحي بأنّه ربما حكم بخلاف الواقع، وهذا ما يستفاد من بعض الأعلام، قال الشيخ المفيد، وهو يتحدث عن سر اتباع نبي الله موسى عليه السلام للعبد الصالح، وأنه كيف يكون النبي عليه السلام غير عالم بباطن الأمور: «وليس عدم العلم بذلك نقصاً ولا شيناً ولا موجباً لانخفاض عن رتبة نبوة وإرسال. وأمّا إنكاره عليه السلام خرق السفينة وقتل الطفل، فلم ينكره على كل حال، وإنّما أنكر الظاهر منه ليعلم باطن الحال منه. وقد كان مُنْكَراً في ظاهر الحال، وذلك جارٍ مجرى قبول الأنبياء عليهم السلام شهادات العدول في الظاهر وإن كانوا كذبة في الباطن وعند الله، وإقامة الحدود بالشهادات وإن كان المحدودون براء في الباطن وعند الله»[1]. وعليه، فقد يعترض على ذلك بأنه (ص) معصوم فكيف يخطئ في القضاء؟!

والجواب: إنّ الحكم بالخطأ هو بتجاوز وسائل الإثبات القضائي، وأما إذا اعتمدها القاضي متحرياً الحق، فلا يكون قضاؤه خطأ وإن كان غير مصيب للواقع. فالخطأ إنما هو في تجاوز آليات القضاء المعتبرة. ومن هنا فلو أنّ القاضي تجاوز هذه الآليات فإنه يعدّ مخطئاً وإن أصاب في قضائه، أرأيت لو أن القاضي اعتمد على علم الرمل أو الكهانة أو المنام في إصدار الأحكام، فإنّ قضاءه يعدّ خاطئاً ولو أصاب، وهذا ما يُستفاد من الحديث الذي يعدّ القضاة الذين هم من أهل النار، ويذكر منهم: مَنْ قضى بغير بحق وهو لا يعلم، ففي الخبر عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: الْقُضَاةُ أَرْبَعَةٌ: ثَلَاثَةٌ فِي النَّارِ ووَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ، رَجُلٌ قَضَى بِجَوْرٍ وهُوَ يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ، ورَجُلٌ قَضَى بِجَوْرٍ وهُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ، ورَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وهُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ، ورَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وهُوَ يَعْلَمُ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ»[2]. فإن عدّ

(1) **أجوبة المسائل الحاجبية أو المسائل العكبرية**، ص48.

(2) **الكافي**، ج7، ص407، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج3، ص4، و**الخصال**، ص247، و**تهذيب الأحكام**، ج6، ص218، وسند الخبر في الكافي هو «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيه رَفَعَه عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام»، وأما سنده في الخصال فهو: «حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل قال: =

من «قضى بحق وهو لا يعلم» من أهل النار إنما هو لتجاوزه أسس القضاء، وعليه، فإذا كان النبي (ص) نفسه ـ كما يصرح في الحديث ـ يقضي على أساس البينات والأيمان فهذا يعني أنه لم يخطئ إذا اعتمدها ولو كانت في بعض الحالات غير مصيبة للواقع، نعم لو كان عدم الإصابة في معرض أن يكتشف لاحقاً بما يشكل إرباكاً للرسالة، فإن الله تعالى يجنب رسوله (ص) الوقوع في خطأ كهذا، بل لا يبعد أن يجنبه الله تعالى الخطأ مطلقاً.

إن قلت: لكنّ قضاءه حجة على غيره، بمعنى أنّه يجب اتباعه فيما قضى فلو كان يخطئ لأخلّ ذلك في موازين القضاء.

والجواب: إنّه خلاف المفروض فهو لم يخطئ في الموازين نفسها، وإنما حصل ذلك في تطبيق الموازين على أنّك عرفت للتو أن الله تعالى بجنب الخطأ الذي يخلّ بالاقتداء به.

رابعاً: تشخيص الحكم القضائي

ويبقى أنّه كيف نشخّص أنّ ما صدر عنه (ص) هو صادر من موقع القضاء أو الحكومة والولاية أو التبليغ لشرع الله تعالى؟

يرى الإمام الخميني (رحمه الله) أنّ قوله: «أمر بكذا» ظاهر في الأمر السلطاني، «وقضى بكذا» ظاهر في فصل الخصومة «وحكم بكذا» مردد بينهما يحتاج إلى قرينة معينة، وأمّا ما هو من قبيل «قال» فدلالته على القضاء أو الأمر المولوي تحتاج إلى قرينة حال أو مقال»[1]. وقد تقدم في مبحث التدبيرية ما ينفع في الإجابة عن التساؤل.

وما ذكره صحيح ولكننا وتحقيقاً للحال في أقضيته (ص) نقول: ما ينقل عن قضائه (ص) وأنه قضى بهذا أو ذاك هو على أنحاء:

النحو الأول: أن ينقل لنا حكم قضائي معين، فإن كان واضحاً بيّناً فيمكن الإفادة منه، لأنّ ممارسته القضائية هي شرع يُقتدى به في مجال القضاء، وأما إن لم يكن بيّناً واضحاً لجهة ملابساته فيكون من قبيل القضية في واقعة. على سبيل المثال: ورد في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال: دخل الحكم بن عتيبة وسلمة بن كهيل على أبي جعفر عليه السلام فسألاه عن شاهد ويمين؟ فقال: «قضى به رسول الله (ص) وقضى به علي عليه السلام...»[2].

= حدثنا علي بن الحسين السعد آبادي قال: حدثنا أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام» وهو في المصدرين ضعيف.

(1) **بدائع الدرر**، ص109.

(2) **الكافي**، ج7، ص385.

وهذا يعني أنّ بإمكان القاضي أن يعتمد على شهادة المرأة مع اليمين في الدين، وذلك لأنّ الإمام الباقر عليه السلام لا ينقل ذلك عن رسول الله (ص) وعن علي عليه السلام لمجرّد الحكاية. ويشهد لكونه قاعدة عامة في باب القضاء في دعاوى الدَّين، صحيح الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام أَنَّ رَسُولَ اللَّه (ص) أَجَازَ شَهَادَةَ النِّسَاءِ مَعَ يَمِينِ الطَّالِبِ فِي الدَّيْنِ يَحْلِفُ بِاللَّه إِنَّ حَقَّه لَحَقٌّ»[1]. أجل، لو نقله صحابي معين فقد يتأمل في استفادة العموم منه، لأنّه حكاية فعل له (ص)، وهو مجمل. مثال آخر: وهو يندرج في هذا النحو المختص بباب القضاء، ما رواه الصدوق بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى رسول الله (ص) أن يُقدَّم صاحب اليمين في المجلس بالكلام»[2].

النحو الثاني: أن يكون قضاؤه بمعنى الحكم التدبيري، من قبيل: ما رواه عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «قَضَى رَسُولُ اللَّه (ص) بَيْنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي مَشَارِبِ النَّخْلِ أَنَّه لَا يُمْنَعُ نَفْعُ[3] الشَّيْءِ، وقَضَى (ص) بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّه لا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمْنَعَ به فَضْلُ كَلأٍ، وقَالَ: لَا ضَرَرَ ولَا ضِرَارَ»[4] فـ «قضى» في هذا الخبر واردة بمعنى حكم، وهو حكم تدبيري كما عرفت في البحوث السابقة.

ومن الأمثلة التي تحتمل إرادة الحكم التدبيري مع كون التعبير في الحديث بـ « قضى» ما ذكره الإمام الخميني[5] (رحمه الله) في حكمه (ص) في سيل وادي مهزور، فعن ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ أَيْمَنَ عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «سَمِعْتُه يَقُولُ قَضَى رَسُولُ اللَّه (ص) فِي سَيْلِ وَادِي مَهْزُورٍ أَنْ يُحْبَسَ الأَعْلَى عَلَى الأَسْفَلِ لِلنَّخْلِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ولِلزَّرْعِ إِلَى الشِّرَاكَيْنِ، ثُمَّ يُرْسَلَ الْمَاءُ إِلَى أَسْفَلَ مِنْ ذَلِكَ لِلزَّرْعِ إِلَى الشِّرَاكِ ولِلنَّخْلِ إِلَى الْكَعْبِ، ثُمَّ يُرْسَلَ الْمَاءُ إِلَى أَسْفَلَ مِنْ ذَلِكَ. قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ: ومَهْزُورٌ مَوْضِعُ وَادٍ»[6].

---

(1) **الكافي**، ج7، ص386. ومن **لا يحضره الفقيه**، ج3، ص55.

(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص14.

(3) في نسخة أخرى «نقع»، قال ابن الأثير: «نهي أن يمنع نقع البئر أي فضل مائها، لأنه ينقع به العطش أي يُروى، وشرب حتى نقع أي روى، وقيل: النقع الماء الناقع وهو المجتمع». قال الفيض الكاشاني: «وفي النسخ التي رأيناها من الكافي نفع الشيء مكان نقع البئر وهو تصحيف». **الوافي**، ج18، ص1015.

(4) **الكافي**، ج5، ص294،

(5) **الرسائل**، ج1، ص53.

(6) **الكافي**، ج5، ص278. وقد أورد الكليني عدة روايات بالمضمون نفسه. وجاء في كتاب الفائق: «مهزور» وادي بني قريظة بالحجاز بتقديم الزاي على الراء، ومهروز على العكس موضع سوق المدينة كان تصدق به رسول الله (ص) على المسلمين». **مرآة العقول**، ج19 ص367، وقال الشيخ =

ومنها: ما رواه عقبة بن خالد أنّ النبي (ص) قضى في هوائر[1] النخل أن تكون النخلة والنخلتان للرجل في حائط الآخر فيختلفون في حقوق ذلك، فقضى فيها أنّ لكل نخلة من أولئك من الأرض مبلغ جريدة من جرائدها حين بعدها»[2].

النحو الثالث: وربما مثّل قضاؤه حكماً شرعيّاً عاماً تتسع دائرته إلى ما هو أوسع من باب القضاء، حتى لو انطلق من حالة نزاع معين، من قبيل ما روي عن عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «قَضَى رَسُولُ اللَّه (ص) بِالشُّفْعَةِ بَيْنَ الشُّرَكَاءِ فِي الأَرَضِينَ والْمَسَاكِنِ، وقَالَ: لَا ضَرَرَ ولَا ضِرَارَ، وقَالَ: إِذَا رُفَّتِ الأُرَفُ وحُدَّتِ الْحُدُودُ فَلَا شُفْعَةَ»[3] فما جاء في الخبر هو أحكام شرعية وليست قضاء في نزاع محدد ولا أحكاماً تدبيرية.

ولا يخفى أن استخدام فعل «قضى» في الحكم التدبيري والحكم المولوي هو استخدام للفظ بالمعنى اللغوي، وهو الإبرام والإنفاذ[4].

خامساً: التردد بين التبليغ والقضاء

وقد يحصل التردد في حمل بعض تصرفاته (ص) على أنّها بيان للحكم الشرعي أو أنها حكم قضائي، وذلك من قبيل الاختلاف فيما ورد حول شكاية هند بنت عتبة امرأة أبي

= الصدوق: «سمعت من أثق به من أهل المدينة أنه وادي مهزور، ومسموعي من شيخنا محمد بن الحسن (رضي الله عنه) أنه قال: وادي مهروز بتقديم الراء غير المعجمة على الزاي المعجمة وذكر أنها كلمة فارسية وهو من هرز الماء، والماء الهرز بالفارسية الزائد على المقدار الذي يحتاج إليه». **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص99. وقال المجلسي: «ثم الظاهر أن المراد بالكعب هنا أصل الساق، لا قبة القدم، لأنها موضع الشراك، فلا يحصل الفرق، ولعله على هذا لا تنافي بين الخبرين كما فهمه الصدوق». **مرآة العقول**، ج19، ص368.

(1) قال المجلسي الأول: «(والهوائر) جمع الهار أي الساقط والمستثنى من البيع وفي التهذيب (هزاير) وهو قريب منه، وفي بعض نسخه (هذا) وكأنهما تصحيف من النساخ، ويظهر منه الحق في الهواء والأرض». **روضة المتقين**، ج6، ص242. وفي **الوافي**: «في «هرائر النخل» في **التهذيب** في «هذا النخل» والصواب في حريم النخل ويشبه أن يكونا غلطاً». **الوافي**، ج18، ص1056.

(2) **الكافي**، ج5، ص295. و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص144. وقوله «حين بعدها» أي منتهى طول الجريدة إذا طالت، كما ذكر في **الحدائق**، ج19، ص149.

(3) **الكافي**، ج5، ص280. قال المجلسي: «وقال الفيروزآبادي: الأرفة بالضم: الحدّ بين الأرضين جمع، كغرف، وأرف على الأرض تأريفاً: جعلت لها حدود وقسمت». **مرآة العقول**، ج19، ص372.

(4) قال ابن فارس: «(قضى) القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح، يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته، قال الله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: 12] أي أحكم خلقهن». انظر: **معجم مقاييس اللغة**، ج5، ص99.

سفيان لرسول الله (ص) بأنّ أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيها وولدها ما يكفيهم. فقال لها: «خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف»[1].

قال القرافي: «اختلف الفقهاء في هذه المسألة وهذا التصرف منه (ص) هل هو بطريق الفتوى فيجوز لكل من ظفر بحقه أو بجنسه أن يأخذه بغير علم خصمه به؟ ومشهور مذهب مالك خلافه، بل هو مذهب الشافعي، أو هو تصرف بالقضاء فلا يجوز لأحد أن يأخذ جنس حقه أو حقه إذا تعذر أخذه من الغريم إلا بقضاء قاض؟ حكى الخطابي القولين عن العلماء. وحجة القول بأنها فتوى ما روي أن أبا سفيان كان بالمدينة، والقضاء على الحاضرين من غير إعلام ولا سماع حجة لا يجوز، فيتعين أنه فتوى وهذا هو ظاهر الحديث»[2].

وقال الشهيد الأول تعليقاً على هذه الرواية: «قيل: إفتاء، فيجوز المقاصة للمسلَّط بإذن الحاكم وبغير إذنه، وقيل: تصرف بالقضاء فلا يجوز إلا بقضاء قاض، ولا ريب أنّ الحمل على الإفتاء أولى، لأنّ تصرفه (ص) بالتبليغ أغلب، والحمل على الغالب أولى من الحمل على النادر»[3].

وما قلناه في التعليق على هذا الاستدلال في مبحث التدبيريّة يأتي بعينه هنا، وما ذكرناه عن مقتضى الأصل في المسألة هناك يجري في معظمه هنا أيضاً فلا حاجة للتكرار.

---

(1) الرواية مروية عن عائشة وجاء فيها: «أن هنداً أم معاوية امرأة أبي سفيان أتت رسول الله فقالت: يا رسول الله إنَّ أبا سفيان رجل شحيح وإنه لا يعطيني ما يكفيني وبني إلَّا ما أخذت منه وهو لا يعلم فهل عليّ في ذلك جناح؟ فقال: خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف». **سنن الدارمي**، ج2، ص159، و**صحيح مسلم**، ج5، ص129، و**سنن ابن ماجة**، ج2، ص769. و**سنن أبي داود**، ج2، ص150، وغيرها من المصادر.

(2) **الفروق**، ج1، ص209.

(3) **القواعد والفوائد**، ج1، ص216، ونحوه في **نضد القواعد الفقهيّة**، ص158.

المحور الرابع

البعد البشري في شخصية النبي (ص)

أولاً: البعد البشري لدى المعصوم في الكتاب والسُّنة
ثانياً: الإحاطة بالبُعد البشري للأنبياء عليهم السلام وصلته بالعقيدة
ثالثاً: أنواع تصرفاته البشريّة
رابعاً: نماذج من أفعاله البشريّة
خامساً: ما هو الأصل؟

ومن جملة أبعاد شخصيّة المعصوم: البُعد البشري، فإنّ النبي (ص) ورغم اتصافه بأعلى الكمالات الروحية والأخلاقية، ووصوله إلى درجة الاصطفاء والاختيار لتلقي الوحي الإلهي، كما جاء في الذكر الحكيم: ﴿وَأَنَا ٱخۡتَرۡتُكَ فَٱسۡتَمِعۡ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾[1]، لكنّه بشر، يملك من الخصائص البشرية ما يملكه سائر الناس، من العواطف والأحاسيس والغرائز، قال تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾[2]. والتنبه إلى هذا البعد أمرٌ له أهميته على أكثر من صعيد، وهو ما نوضحه في النقاط التالية:

أولاً: البعد البشري لدى المعصوم في الكتاب والسُّنة

والمتأمل في الكتاب والسُّنة يجد أنهما وإن أفاضا في الحديث عن الخصائص ذات البعد الرسالي في شخصية المعصومين ولا سيما الصفات الأخلاقية من قبيل الصبر والأناة والخلق الرفيع، بيد أنّهما ـ أعني الكتاب والسُّنة ـ لم يُغْفِلا بيان الخصائص البشرية لدى الأنبياء وسائر المعصومين عليهم السلام.

1. القرآن والخصائص البشرية للأنبياء عليهم السلام

أما القرآن الكريم فقد عكس في الكثير من آياته جملة من الخصائص البشرية لدى الأنبياء عليهم السلام، والتي لا تتنافى أبداً مع مقامهم الرفيع، فعلى سبيل المثال: فيما يتصل بالنبي محمد (ص) نجد العديد من الآيات التي تشير إلى هذا البعد لديه (ص)، فقد كان في بعض الأحيان يضيق صدره من شدة التكذيب والعناد واللجاجة التي يواجهها، قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ نَعۡلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدۡرُكَ بِمَا يَقُولُونَ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿قَدۡ نَعۡلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحۡزُنُكَ ٱلَّذِي يَقُولُونَۖ فَإِنَّهُمۡ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجۡحَدُونَ﴾[4].

وفي مجال آخر يقول تعالى: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعۡدُ وَلَآ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنۡ أَزۡوَٰجٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَكَ حُسۡنُهُنَّ﴾[5]، في إشارة لا تخلو من دلالة على أنه (ص) قد يُعجب بحسن المرأة

---

(1) سورة طه، الآية 13.

(2) سورة الكهف، الآية 110.

(3) سورة الحجر، الآية 97.

(4) سورة الأنعام، الآية 33.

(5) سورة الأحزاب، الآية 52.

وجمالها. ويؤيده ما جاء في بعض التفاسير من أنّه كان قد أعجب فعلاً بامرأة معينة[1]. والإعجاب بالمرأة لا يوصف بالقبح، لأنّه أمر جبلّي لا إرادي، كما لا يخفى.

وهكذا فإنّ ما حصل مع نبي الله موسى عليه السلام لما رأى العصا تنقلب إلى أفعى، وفرّ منها، كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا﴾[2] يمكن تفسيره على ضوء الطبيعة البشريّة التي تدفع الإنسان للفرار والهرب بشكل لا إرادي من الأفعى، ومعه لا مجال للومه وذمه، لأنّ اللوم يكون على ما بالاختيار، ولذا قال الشيخ الطوسي في تفسير خوف موسى عليه السلام هذا: «إنّما خاف بالبشرية من الثعبان، لأنّ البشر بطبعهم ينفرون عن هذا الجنس وإن علموا أنّه يصل إليهم منه خير، إلى أن رجعت نفسه إليه وثبتت»[3].

ويظهر من آيات القرآن الكريم أيضاً أنّه كان ثمّة مشكلةٌ وعقدةٌ معينة في لسان موسى عليه السلام، ولذا لما أمره الله تعالى بالذهاب إلى فرعون دعا ربه قائلاً: ﴿وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي * يَفْقَهُواْ قَوْلِي﴾[4]، وقد كان أخوه هارون عليه السلام أفصح منه، قال تعالى: ﴿وَأَخِي هَٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ﴾[5]...

وعند حديثه عن النبي يونس عليه السلام قال تعالى: ﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[6]، وغضبه عليه السلام لم يكن ـ كما تخيّل البعض[7] ـ من ربه، وإنما غضب من قومه، لأنه «دعاهم إلى الإيمان مدة طويلة، فلم يؤمنوا»[8]. «فخرج من بينهم مغاضباً لهم، قبل أن يؤذن له»[9].

وذكرت كتب التفاسير أنّ أحدَ الاتجاهات في تفسير قوله تعالى في شأن يوسف عليه السلام:

---

(1) قيل: «إن التي أعجبه صلوات الله عليه حسنها أسماء بنت عميس الخثعميّة بعد فصل [قتل] جعفر بن أبي طالب عنها». **مجمع البيان**، ج8، ص176، **زبدة التفاسير** للكاشاني، ج5، ص393. واستفاد بعضهم من الآية جواز النظر إلى وجه المرأة التي يريد الزواج بها، لأنّ الإعجاب يحصل نتيجة النظر، انظر: **روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن**، ج16، ص12، و**تفسير الكاشف**، ج6، ص233.

(2) سورة القصص، الآية 31.

(3) **الرسائل العشر**، ص307.

(4) سورة طه، الآيتان 27 ـ 28.

(5) سورة القصص، الآية 34.

(6) سورة الأنبياء، الآية 87.

(7) نقله في تفسير التبيان عن الشعبي وسعيد بن جبير، وهو غريب ولا يليق بالأنبياء عليهم السلام أن يكونوا بهذا المستوى، الذي يشارف درجة الكفر بالله تعالى. **التبيان**، ج17، ص273، و**مجمع البيان**، ج7، ص108.

(8) **مجمع البيان**، ج7، ص108.

(9) **التفسير الكاشف**، ج5، ص296.

﴿وَهَمَّ بِهَا﴾[1]، أنّ همّه كان هماً طبعياً[2]. وفي تفسير قوله تعالى وهو يخاطب نبيه محمد (ص) في شأن زينب بنت جحش: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾[3]، وبالرغم من أنّ المعروف والمشهور عند المفسرين أنّه (ص) أخفى أمر الله تعالى له بالزواج منها وهو الأرجح والمختار[4]، فإنّ ثمّة وجهاً آخر يرى أنّه (ص) كان يخفي ميله الطبعي إليها، وهو لا يوصف بالإباحة والتحريم لكونه بغير الاختيار[5].

إنّ المشاعر أو الغرائز البشريّة والجبليّة موجودة لدى الأنبياء عليهم السلام، وهذا ما يستدعي أن يصدر عنهم الكثير من الأفعال الملائمة لها، ولكنّ تحكم الدوافع البشريّة بهم لا يصل حدّاً يخرجهم عن حدود اللياقة والأخلاق، لأنه عند هذا الحدّ يقف الفاصل بين البشرية والرسالية، وتتقدم الرساليّة على البشرية.

2. السُّنة والخصائص البشرية لدى المعصوم

وكما تتجلى لنا الصورة البشريّة للأنبياء عليهم السلام في القرآن الكريم، فإنّ السيرة المعتبرة قد عكست لنا هذا الجانب أيضاً، في ثنايا حديثها عن النبي (ص) وأهل بيته عليهم السلام ونقلها لسيرتهم، فالنبي (ص) وبمقتضى بشريته نراه يأكل ويشرب ويتزوّج ويضحك ويحزن، يتألم ويتعجب، يتعب ويضجر، ففي حديث الإمام الحسن عليه السلام عن خاله هند بن أبي هالة في وصف شمائل رسول الله (ص): «... يضحك مما يضحكون منه ويتعجب مما يتعجبون منه...»[6]. وروى الكليني في الصحيح، عن مُعَمَّرِ بْنِ خَلاَّدٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ الرَّجُلُ يَكُونُ مَعَ الْقَوْمِ فَيَجْرِي بَيْنَهُمْ كَلَامٌ يَمْزَحُونَ وَيَضْحَكُونَ فَقَالَ: **«لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ»**، فَظَنَنْتُ أَنَّه عَنَى الْفُحْشَ، ثُمَّ قَالَ: **«إِنَّ رَسُولَ اللَّه (ص) كَانَ يَأْتِيه الأَعْرَابِيُّ فَيُهْدِي لَه الْهَدِيَّةَ، ثُمَّ يَقُولُ مَكَانَه: أَعْطِنَا ثَمَنَ هَدِيَّتِنَا، فَيَضْحَكُ رَسُولُ اللَّه (ص)، وكَانَ إِذَا اغْتَمَّ يَقُولُ: مَا فَعَلَ الأَعْرَابِيُّ لَيْتَه أَتَانَا»**[7].

وما تضمنته الآية أعلاه عن أنه (ص) كان ربما أعجبته المرأة، تنقله لنا الروايات أيضاً، ففي رواية حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **«رأى رسول الله امرأة فأعجبته،**

---

(1) سورة يوسف، الآية 24.

(2) **مجمع البيان**، ج7، ص108.

(3) سورة الأحزاب، الآية 37.

(4) وقد بحثنا ذلك في كتاب **تنزيهاً لرسول الله (ص)**، ص33.

(5) **كنز العرفان** للفاضل المقداد، ج2، ص247.

(6) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج11، ص285.

(7) **الكافي**، ج2، ص663.

فدخل إلى أم سلمة وكان يومها وأصاب منها...»[1]. قال المجلسي: «قوله عليه السلام: «فأعجبته» لا ينافي العصمة، لأنه ليس من الأمور الاختيارية حتى يتعلق بها التكليف، وأما نظره (ص) فإما أن يكون بغير اختيار أو يكون قبل نزول الحجاب، على أن حرمة النظر إلى الوجه والكفين بعد الحجاب أيضاً غير معلوم كما عرفت»[2]، فتأمّل.

والأمر عينه نجده لدى أمير المؤمنين عليه السلام، ففي الحديث الصحيح الذي رواه الكليني عن عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّه عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «**كَانَ رَسُولُ اللَّه (ص) يُسَلِّمُ عَلَى النِّسَاءِ ويَرْدُدْنَ عَلَيْهِ السَّلَام وكَانَ أمير المؤمنين عليه السلام يُسَلِّمُ عَلَى النِّسَاءِ وكَانَ يَكْرَه أَنْ يُسَلِّمَ عَلَى الشَّابَّةِ مِنْهُنَّ، ويَقُولُ: أَتَخَوَّفُ أَنْ يُعْجِبَنِي صَوْتُهَا فَيَدْخُلَ عَلَيَّ أَكْثَرُ مِمَّا أَطْلُبُ مِنَ الأَجْرِ**»[3].

وهكذا الحال في سائر الأئمة عليهم السلام، في موثق زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جعفر عليه السلام قَالَ: «**كَانَتْ تَحْتَه امْرَأَةٌ مِنْ ثَقِيفٍ ولَه مِنْهَا ابْنٌ يُقَالُ لَه إِبْرَاهِيمُ، فَدَخَلَتْ عَلَيْهَا مَوْلَاةٌ لِثَقِيفٍ فَقَالَتْ لَهَا: مَنْ زَوْجُكِ هَذَا؟ قَالَتْ: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، قَالَتْ: فَإِنَّ لِذَلِكِ أَصْحَاباً بِالْكُوفَةِ قَوْمٌ يَشْتِمُونَ السَّلَفَ ويَقُولُونَ قَالَ فَخَلَّى سَبِيلَهَا، قَالَ: فَرَأَيْتُه بَعْدَ ذَلِكَ قَدِ اسْتَبَانَ عَلَيْه وتَضَعْضَعَ مِنْ جِسْمِه شَيْءٌ قَالَ: فَقُلْتُ لَه: قَدِ اسْتَبَانَ عَلَيْكَ فِرَاقُهَا قَالَ: وقَدْ رَأَيْتَ ذَاكَ؟ قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ**»[4].

وعن مَالِكِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: «دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جعفر عليه السلام وعَلَيْه مِلْحَفَةٌ حَمْرَاءُ جَدِيدَةٌ شَدِيدَةُ الْحُمْرَةِ فَتَبَسَّمْتُ حِينَ دَخَلْتُ، فَقَالَ: كَأَنِّي أَعْلَمُ لِمَ ضَحِكْتَ، ضَحِكْتَ مِنْ هَذَا الثَّوْبِ الَّذِي هُوَ عَلَيَّ! إِنَّ الثَّقَفِيَّةَ أَكْرَهَتْنِي عَلَيْه، وأَنَا أُحِبُّهَا فَأَكْرَهَتْنِي عَلَى لُبْسِهَا، ثُمَّ قَالَ: إِنَّا لَا نُصَلِّي فِي هَذَا»[5].

وفي موثق زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جعفر عليه السلام قَالَ: «**دَخَلَ رَجُلٌ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليهما السلام فَقَالَ: إِنَّ امْرَأَتَكَ الشَّيْبَانِيَّةَ خَارِجِيَّةٌ تَشْتِمُ عَلِيّاً عليه السلام فَإِنْ سَرَّكَ أَنْ أُسْمِعَكَ مِنْهَا ذَاكَ أَسْمَعْتُكَ؟! قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَإِذَا كَانَ غَداً حِينَ تُرِيدُ أَنْ تَخْرُجَ كَمَا كُنْتَ تَخْرُجُ فَعُدْ فَاكْمُنْ**

---

(1) **الكافي**، ج5، ص494، وعنه **وسائل الشيعة**، ج20، ص05، الباب 47 من أبواب مقدمات النكاح الحديث 1.

(2) **مرآة العقول**، ج20، ص301.

(3) انظر: **الكافي**، ج2، ص684، وج5، ص535. ورواه الصدوق، انظر: **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص469.

(4) **الكافي**، ج5، ص351.

(5) **الكافي**، ج6، ص447، الرواية مجهولة. انظر: **مرآة العقول**، ج22، ص325.

فِي جَانِبِ الدَّارِ قَالَ: فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْغَدِ كَمَنَ فِي جَانِبِ الدَّارِ فَجَاءَ الرَّجُلُ فَكَلَّمَهَا فَتَبَيَّنَ مِنْهَا ذَلِكَ فَخَلَّى سَبِيلَهَا وكَانَتْ تُعْجِبُهُ» [1].

إلى غير ذلك من النصوص الروائية التي تعكس ـ بصرف النظر عن بعض التأمّلات أو الإشكالات التي قد تُثار على بعض الروايات ـ وجود هذا البُعد البشري في شخصية المعصوم، وأن العصمة لا تصادر بشريته، ما يعني أنه (ص) عندما يطلب حاجياته البشرية فإنما يطلبها بصفته البشرية.

وهذا الأمر قد نبّه عليه الكثير من الأعلام، فإنهم ومع تأكيدهم على عصمة الأنبياء عليهم السلام والأئمة عليهم السلام واتصافهم بأعلى درجات الكمال الروحي والمعنوي، فإنهم قد نصوا على صفاتهم البشرية، وعلى سبيل المثال نجد أن الشيخ الكراجكي (449هـ)، وهو من كبار علمائنا المتقدمين قد ذكر في رسالته حول اعتقادات أهل الإيمان، بأننا نعتقد أنّ الأنبياء عليهم السلام «بأجمعهم عباد مخلوقون وبشر مكلفون، يأكلون ويشربون ويتناسلون ويحيون بإحيائه تعالى ويموتون بإماتته، تجوز عليهم الآلام والمعترضات، فمنهم من قتل ومنهم من مات، لا يقدرون على خلق ولا رزق ولا يعلمون الغيب إلا ما أعلمهم إله الخلق» [2].

ويقول حول اعتقادنا بالأئمة عليهم السلام: «إنّهم بشر محدثون وعباد مصنوعون لا يخلقون ولا يرزقون، ويأكلون ويشربون وتكون لهم الأزواج وتنالهم الآلام والأعلال [3]، ويستضامون ويخافون فيتقون، وأن منهم من قتل، ومنهم من قبض» [4].

ثانياً: البُعد البشري للأنبياء عليهم السلام وصلته بالعقيدة

ومن هنا فإنّ الإحاطة بالصفة البشرية للأنبياء عليهم السلام والتي ركّز عليها القرآن الكريم في العديد من آياته كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [5] وقوله: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [6]، لها فائدتان أساسيتان:

---

(1) **الكافي**، ج5، ص351. و**التهذيب**، ج7، ص303.

(2) **كنز الفوائد**، ج1، ص242.

(3) قيل: إنه كان "زين العابدين عليه السلام يوم الطف مريضاً بالذرب"، وهو الإسهال. انظر: **السرائر**، ج1، ص158. و**أعيان الشيعة**، ج1، ص612، وروي عن أبي جعفر عليه السلام : «وكان علي بن الحسين عليه السلام مبطوناً لا يرون إلا أنه لما به». **الكافي**، ج1، ص291.

(4) **كنز الفوائد**، ج1، ص245.

(5) سورة الكهف، الآية 110.

(6) سورة الإسراء، الآية 93.

1 - ثمرة الإحاطة بالبُعد البشري

الأولى: هي الفائدة التشريعيّة فإنّ بشرية الأنبياء والأئمة عليهم السلام، تستدعي أن تصدر عنهم كثير من الأفعال وربما الأقوال التي تقتضيها البشرية، وهذا النوع من الأفعال له ارتباط وثيق بالموضوع الشرعي، وهذا ما سوف نسلط عليه الضوء فيما يأتي من نقاط.

الثانية: الفائدة العقائدية فإنّ أخذ البعد البشري بعين الاعتبار سيُسهم في وضع الأنبياء عليهم السلام في المواضع التي وضعهم الله فيها ولا تسمح لشطحات المغالين بإخراجهم عن صفة البشريّة إلى رتبة الربوبيّة والإلهيّة، وتتيح تفسير الكثير من النصوص الدينيّة المتصلة بعصمة الأنبياء عليهم السلام تفسيراً معقولاً ومتوازناً، فلا هو يخدش بالعصمة ولا هو يخرج النصّ عن ظاهره ويقدم صورة مغالية عنهم. إنّ استحضار الصفة البشريّة في شخصية الأنبياء عليهم السلام يُساهم في انحسار نزعة الغلو فيهم والتي تسعى إلى تجريدهم من الغرائز والعواطف والأحاسيس البشرية. وإننا ندعو دائماً إلى تكوين تصورنا العقدي عن الأنبياء عليهم السلام من خلال القرآن الكريم وصحيح السُّنة والسيرة، وليس من خلال التصورات التجريدية، الأمر الذي يفرض علينا أن ندرس حياتهم ومعاناتهم وخصائصهم البشرية التي عكسها لنا القرآن وصحيح السُّنة والسيرة.

وعلى سبيل المثال: عندما يقدّم لنا القرآن الكريم نبياً من أنبيائه عليهم السلام كيوسف الصديق، وهو يعيش صراعاً بين غريزته وعقله، فإنّه بذلك يقدّم لنا الأنبياء عليهم السلام كما هم وعلى طبيعتهم دون مبالغة أو تنقيص، وثمرة ذلك هي ضبط إيقاع رؤيتنا العقدية تجاه الأنبياء عليهم السلام، لتكون صفة البشرية حاضرة في أساس هذه الرؤية، بما يشكّل مانعاً من المبالغة في الاعتقاد فيهم، وحاجزاً دون وقوعنا في الغلوّ. وميزة النبيّ عليه السلام في هذا المجال عن غيره من الناس، هي أنّه في حالات التحدي وفي الوقت الذي يغرق كثير من الناس في وحول الشهوات ومستنقع الغرائز، فإنّه عليه السلام يبقى فوق السّقوط، لأنّ نفسه اللّوامة وضميره اليقظ وعشقه ومحبّته لله تعالى وشعوره برقابته عزَّ وجلَّ، ومعرفته بقبح الذنب، هي التي تكون منتصرة في نهاية المطاف، ولهذا اختاره الله لرسالته، ولم يخترْه لها لأنّه ـ كما قد يُخيَّل للبعض ـ لا يمتلك غريزة أو لأنّه مخلوق من غير طينة البشر، فإنّ من كان كذلك هو ملك وليس بشراً. وحكمةُ الله تعالى قضت بأن يكون الحُجّةُ على العباد ومثلُهم الأعلى هو من جنسهم، لا من جنس آخر.

باختصار: إنّ معرفة هذا الصنف من أفعاله (ص) يساهم في إعطاء الصورة الواقعيّة عنه وعن أئمة أهل البيت عليهم السلام، والتي تنأى بهم عن أوهام المقصرين والمغالين معاً، فإنّ المقصرين قد أنزلوهم عن مراتبهم التي رتبهم الله فيها، والمغالين رسموا لهم صورة خيالية أخرجتهم عن ثوب البشرية وأوصلتهم إلى رتبة الربوبية.

2 ـ نموذجان معبران:

ونجد من المناسب أن نشير إلى نموذجين قرآنيين دالين، على تأثير الجبلة البشرية على الأنبياء عليهم السلام:

أ ـ اختلاف موسى وهارون عليهما السلام في المزاج والسليقة

النموذج الأول: هو ما نقله لنا القرآن الكريم، حول تفاوت موسى كليم الله وأخيه هارون عليهما السلام في ملكة البيان والإفصاح، وهو تفاوت طبيعي فإنّ البشريّة قد تبرِّر اختلاف الأنبياء (ص) والأئمة عليهم السلام في الخصائص الجبليّة وفي الأمزجة، ما يعني أنَّ هذا المعصوم قد يكون لديه خصوصية بشرية والآخر يفتقدها، وهذا ما حصل مع موسى وهارون في مسألة الإفصاح والبيان، حيث إنّ الظاهر من أكثر من آية في الكتاب أنّ هارون كان أفصح من موسى، قال تعالى: ﴿ وَأَخِي هَـٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِيٓ ﴾[1]، وهكذا فإنَّ ما يحبّه نبي عليه السلام أو إمام عليه السلام في أمور الطعام والشراب واللباس والقيام والنوم ونحوها من الأفعال البشرية ليس بالضرورة أن يحبّه نبي أو إمام آخر، فهذا عنده مزاج والآخر له مزاج آخر، فنبينا محمد (ص) ـ كما سيأتي ـ كان عزوف النفس، ويأنف من بعض المأكولات رغم حليتها وعدم كراهتها، وقد لا نجد هذه الصفة عند سائر الأنبياء عليهم السلام، ولا الأئمة عليهم السلام، وقد روي أنّ الإمام زين العابدين عليه السلام كان رجلاً صرداً[2] أي يبرد جسمه بسرعة، وقد نجد إماماً آخر ليس فيه مثل هذه الصفة. وورد في الخبر الموثق عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المذي فقال: إنّ علياً عليه السلام كان رجلا مذاءً واستحيى أن يسأل رسول الله (ص) لمكان فاطمة عليها السلام، فأمر المقداد أن يسأله وهو جالس فسأله فقال له: ليس بشيء»[3]. ولم يُعلم أن كل الأئمة عليهم السلام من ولده كانوا كذلك.

ومن مظاهر الاختلاف بين الأنبياء عليهم السلام ما عبّر عنه بعض العلماء باختلاف السلائق، واختلاف السلائق ربما أدى إلى اختلاف أساليب التعاطي مع الأحداث والأشخاص، فهذا هارون النبيّ عليه السلام، قد اختار في التعامل مع بني إسرائيل أسلوباً مغايراً لأسلوب موسى عليه السلام، كما جاء في صريح القرآن الكريم: ﴿ قَالَ يَـٰهَـٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓا۟ * أَلَّا تَتَّبِعَنِ ۖ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى * قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِى وَلَا بِرَأْسِىٓ ۖ إِنِّى خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ

---

(1) سورة القصص، الآية 34.

(2) في الخبر عن أبي عبد الله عليه السلام: «كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ رَجُلًا صَرِداً لاَ تُدْفِئُه فِرَاءُ الْحِجَازِ». انظر: **الكافي**، ج3، ص379. و**تهذيب الأحكام**، ج3، ص203.

(3) **تهذيب الأحكام**، ج1، ص17.

قَوۡلِي ﴾[1]. قال السيد الطبطبائي (رحمه الله): «وظاهر سياق الآية وكذا ما في سورة طه من آيات القصة أنّ موسى غضب على هارون كما غضب على بني إسرائيل غير أنه غضب عليه حسباناً منه أنه لم يبذل الجهد في مقاومة بني إسرائيل لما زعم أنّ الصلاح في ذلك، مع أنه وصّاه عند المفارقة وصية مطلقة بقوله: ﴿وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴾[2] وهذا المقدار من الاختلاف في السليقة والمَشْيَة بين نبيين معصومين لا دليل على منعه، وإنما العصمة فيما يرجع إلى حكم الله سبحانه دون ما يرجع إلى السلائق وطرق الحياة على اختلافها. وكذا ما فعله موسى بأخيه من أخذ رأسه يجرّه إليه كأنه مقدمة لضربه حسباناً منه أنه استقل بالرأي زاعماً المصلحة في ذلك وترك أمر موسى، فما وقع منه إنما هو تأديب في أمر إرشادي لا عقاب في أمر مولوي وإن كان الحق في ذلك مع هارون، ولذلك لما قصّ عليه القصص عذره في ذلك، ودعا لنفسه ولأخيه بقوله: ﴿رَبِّ ٱغۡفِرۡ لِي وَلِأَخِي ﴾[3]»[4].

ب ـ الخلاف بين داود وسليمان في الحكم

والنموذج الثاني: وهو نموذج يندرج أيضاً في موارد الاختلاف المعقول الذي قد يحصل بين الأنبياء عليهم السلام، وهو ما ذكره القرآن الكريم من حصول خلاف بين سليمان وداود عليهما السلام في الحكم.

قال تعالى: ﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ * فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ ﴾[5].

والآية تشير إلى أن ثمة خصومة في أمر الزرع الذي نفشت فيه (رعته ليلاً) الغنم[6]، وأن داود وسليمان عليهما السلام حكما في القضية، وكان حكم سليمان أوفق، وقد جاء في أخبار الفريقين «أن رجلين تخاصما إلى داود، أحدهما صاحب زرع، والثاني صاحب غنم، قال صاحب الزرع: إنّ غنم هذا رعت زرعي في الليل، وبعد أن ثبت ذلك عند داود قضى بالغنم لصاحب الزرع، ولما علم سليمان قال لأبيه: الأرفق بالرجلين أن يأخذ صاحب الأرض

---

(1) سورة طه، الآيات 92 ـ 94.

(2) سورة الأعراف، الآية 142.

(3) سورة الأعراف، الآية 151.

(4) **الميزان**، ج8، ص251.

(5) سورة الأنبياء، الآيتان 78 ـ 79.

(6) قال الراغب الأصفهاني: «النفش نشر الصوف، قال: ﴿كَٱلۡعِهۡنِ ٱلۡمَنفُوشِ ﴾ [القارعة:5] ونفش الغنم انتشارها، والنفش بالفتح الغنم المنتشرة، قال تعالى: ﴿إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ ﴾ [الأنبياء: 78]والإبل النوافش المترددة ليلاً في المرعى بلا راع»، ص502.

الغنم لينتفع بها، لا على سبيل الملك، وأن يأخذ صاحب الغنم الأرض ليصلحها حتى يعود الزرع كما كان، وعندها يترادان، فيأخذ هذا غنمه، وذاك زرعه. فاستحسن داود حكم ولده، ورجع إليه»[1].

قال الشيخ المفيد: «وكانت الغنم رعت كرم القوم ليلاً، فأكلت ورقه، وأفسدته، فحكم داود عليه السلام لأرباب الكرم برقاب الغنم، وحكم سليمان عليه السلام على أرباب الغنم بسقي الكرم وإصلاحه، وأن يأخذ أرباب الكرم أصواف الغنم وألبانها إلى أن يرجع كرمهم إلى حالته التي كانت عليه في الصلاح، ثم تعود منافع أصواف الغنم وألبانها على أربابها، كما كان لهم ذلك قبل فسادها»[2]. وما ذكره من تفسير لاختلاف الحكمين وارد في الروايات[3].

ولكن السؤال كيف نفهم هذا الاختلاف بين النبيين عليهم السلام مع عصمتهما؟

---

(1) **تفسير الكاشف**، ج5، ص291.

(2) **المقنعة**، ص771.

(3) روى الكليني عن عِدَّة مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنِ الْمُعَلَّى أَبِي عُثْمَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّه عَزَّ وجَلّ: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ﴾ فَقَالَ: لَا يَكُونُ النَّفْشُ إِلَّا بِاللَّيْلِ، إِنَّ عَلَى صَاحِبِ الْحَرْثِ أَنْ يَحْفَظَ الْحَرْثَ بِالنَّهَارِ، ولَيْسَ عَلَى صَاحِبِ الْمَاشِيَةِ حِفْظُهَا بِالنَّهَارِ، وإِنَّمَا رَعْيُهَا بِالنَّهَارِ وإِرْزَاقُهَا، فَمَا أَفْسَدَتْ فَلَيْسَ عَلَيْهَا وعَلَى أَصْحَابِ الْمَاشِيَةِ حِفْظُ الْمَاشِيَةِ بِاللَّيْلِ عَنْ حَرْثِ النَّاسِ، فَمَا أَفْسَدَتْ بِاللَّيْلِ فَقَدْ ضَمِنُوا وهُوَ النَّفْشُ، وإِنَّ دَاوُدَ عليه السلام حَكَمَ لِلَّذِي أَصَابَ زَرْعَه رِقَابَ الْغَنَمِ وحَكَمَ سُلَيْمَانُ عليه السلام الرِّسْلَ والثَّلَّةَ وهُوَ اللَّبَنُ والصُّوفُ فِي ذَلِكَ الْعَامِ». **الكافي**، ج5، ص301، و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص224. وفي رواية أخرى رواها عن أَحْمَدَ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّه بْنِ بَحْرٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «قُلْتُ لَه: قَوْلُ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ﴾ قُلْتُ: حِينَ حَكَمَا فِي الْحَرْثِ كَانَتْ قَضِيَّةً وَاحِدَةً فَقَالَ: إِنَّه كَانَ أَوْحَى اللَّه عَزَّ وجَلَّ إِلَى النَّبِيِّينَ عليهم السلام قَبْلَ دَاوُدَ إِلَى أَنْ بَعَثَ اللَّه دَاوُدَ أَيُّ غَنَمٍ نَفَشَتْ فِي الْحَرْثِ فَلِصَاحِبِ الْحَرْثِ رِقَابُ الْغَنَمِ ولَا يَكُونُ النَّفْشُ إِلَّا بِاللَّيْلِ، فَإِنَّ عَلَى صَاحِبِ الزَّرْعِ أَنْ يَحْفَظَه بِالنَّهَارِ، وعَلَى صَاحِبِ الْغَنَمِ حِفْظُ الْغَنَمِ بِاللَّيْلِ، فَحَكَمَ دَاوُدُ عليه السلام بِمَا حَكَمَتْ بِه الأَنْبِيَاءُ عليهم السلام مِنْ قَبْلِه وأَوْحَى اللَّه عَزَّ وجَلَّ إِلَى سُلَيْمَانَ عليه السلام أَيُّ غَنَمٍ نَفَشَتْ فِي زَرْعٍ فَلَيْسَ لِصَاحِبِ الزَّرْعِ إِلَّا مَا خَرَجَ مِنْ بُطُونِهَا وكَذَلِكَ جَرَتِ السُّنَّةُ بَعْدَ سُلَيْمَانَ عليه السلام وهُوَ قَوْلُ اللَّه تَعَالَى: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗا﴾ [الأنبياء: 79]، فَحَكَمَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِحُكْمِ اللَّه عَزَّ وجَلَّ». **الكافي**، ج5، ص301. و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص224. ولكن الروايتين ضعيفتان سنداً. انظر: **مرآة العقول**، ج19، ص412. وروى الصدوق بإسناده عن الوشاء، عن أحمد بن عمر الحلبي قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ﴾ قال: كان حكم داود عليه السلام رقاب الغنم، والذي فهم الله عز وجل سليمان عليه السلام أن حكم لصاحب الحرث باللبن والصوف ذلك العام كله». انظر: **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص101..

والإجابة على ذلك نوضّحها من خلال النقطتين التاليتين:

النقطة الأولى: هل صدر حكم من النبيين (داود وسليمان عليهما السلام) أو أنّ المسألة كانت في طور التشاور بينهما في حكم القضية المطروحة؟

يظهر من بعض المفسرين وكذلك من بعض الروايات[1] الواردة في تفسير الآية الكريمة أنّ الحكم قد صدر من النبيين عليهم السلام. بينما ذهب البعض الآخر[2] إلى أنّ المسألة كانت في طور النقاش والمناظرة بينهما، وقد يستشهد للرأي الثاني:

أولاً: إنّ داود عليه السلام كان هو الحاكم الفعلي، كما قال تعالى: ﴿ يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ﴾[3]، ومن الطبيعي أن تتوجه إليه الناس في فصل القضاء، «فإن كان سليمان يداخل في حكم الواقعة فعن إذن منه (من داود) ولحكمة ما، ولعلها إظهار أهليته للخلافة بعد داود، ومن المعلوم أن لا معنى لِحُكْمِ حاكمين في واقعة واحدة شخصية مع استقلال كل واحد منهما في الحكم ونفوذه»[4].

ولا يخفى أنّ ما ذكر في هذا الوجه لا يكفي في إثبات المدعى، وهو أنَّ القضية كانت في طور التشاور، فربما توجه الخصم إلى داود أولاً ثم توجه إلى ابنه سليمان ثانياً للسؤال عن القضية عينها.

ثانياً: إنّ الآية استخدمت تعبير ﴿إِذْ يَحْكُمَانِ﴾ الذي يشير إلى أنهما بصدد الحكم، فهو أقرب إلى كونهما يتناظران ويتشاوران في آن واحد، وإلا لو أنهما حكما فعلاً لكان التعبير الأنسب، «إذ حكما».

ثالثاً: وتدل عليه صريحاً صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَـٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ ﴾[5]؟ قال: لم يحكما، إنما كانا يتناظران، ففهمناها سليمان»[6].

النقطة الثانية: كيف يختلف رأي نبيين في الحكم ولو كان الاختلاف في سياق المناظرة والتشاور؟

---

(1) منها رواية ابي بصير المتقدمة في هامش سابق.

(2) منهم العلامة المجلسي في **بحار الأنوار**، ج14، ص134، ومنهم العلامة الطبطبائي، ج14، ص311.

(3) سورة ص، الآية 26.

(4) **تفسير الميزان**، ج14، ص311.

(5) سورة الأنبياء، الآية 78.

(6) **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص100، ورواه في **المحاسن**، ج1، ص277.

وفي الإجابة على ذلك برزت عدة آراء:

الرأي الأول: هو الذي ذهب إلى أن المسألة حيث كانت في مقام التشاور انتظاراً لوحي الله فلا تثير مشكلة ولا تنافي العصمة، قال العلامة المجلسي: «والأصوب في الجواب أن يقال: إن الآية لا تدل على أنّ سليمان عليه السلام حكم بخلاف ما حكم به داود عليه السلام بل يحتمل أن يكون المراد: إذ يريدان أن يحكما في الحرث كما دلّت عليه رواية أبي بصير في التفسير ورواية زرارة، فهما كانا يتناظران في ذلك منتظِرَين للوحي، أو كان داود عليه السلام عالماً بالحكم وكان يسأل سليمان عليه السلام ليبين فضله على الناس، فأوحى الله ذلك إلى سليمان عليه السلام»[1].

الرأي الثاني: أن الحُكْمين كانا عن اجتهاد ونزل الوحي بتصويب حكم سليمان عليه السلام، نقله في «التبيان» عن « ابن الأخشاذ، والبلخي والرماني» حيث قالوا: «يجوز أن يكون ذلك عن اجتهاد، لأن رأي النبي أفضل من رأي غيره، فكيف يجوز التعبد بالتزام حكم غيره من طريق الاجتهاد، ويمتنع من حكمه من هذا الوجه؟!»[2].

وردّه الشيخ الطوسي: «أنّ الأنبياء عليهم السلام يُوحى إليهم، ولهم طريق إلى العلم بالحكم، فكيف يجوز أن يعملوا بالظن؟! والأمة لا طريق لها إلى العلم بالأحكام فجاز أن يكلفوا ما طريقه الظن؟! على أنّ عندنا لا يجوز في الأمة أيضاً العمل على الاجتهاد[3]. وقد بيّنا ذلك في غير موضع. ومَنْ قال: إنهما اجتهدا، قال أخطأ داود وأصاب سليمان»[4]. على أنّ الله تعالى يقول: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَۚ﴾ ما يعني أن حكمه لم يكن عن اجتهاد وإنما كان تفهيماً منه تعالى، فهو عالم بحكم الله تعالى. ثم قال: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًاۚ﴾[5] وهو يشهد بكون حكم داود عن علم أيضاً وليس عن اجتهاد ظني.

الرأي الثالث أنّ حكم سليمان كان ناسخاً لحكم داود، قال المفيد: «وكان هذا الحكم ناسخاً لحكم داود عليه السلام، ولم يكن مخالفاً له من جهة قياس ولا تخطئة في اجتهاد، كما تظنه العامة الجهال»[6]. وتبنّاه آخرون[7]. وممن قال بالنسخ أبو علي الجبائي، قال بحسب ما نقله الشيخ في التبيان: «أوحى الله إلى سليمان مما نسخ به حكم داود الذي كان

---

(1) **بحار الأنوار**، ج13، ص134.

(2) **التبيان**، ج7، ص268.

(3) مقصوده الاجتهاد في مقابل النص وليس الاجتهاد في فهم النص.

(4) **التبيان**، ج7، ص268.

(5) سورة الأنبياء، الآية 79.

(6) **المقنعة**، ص771.

(7) منهم الطبرسي في **جوامع الجامع**، ج2، ص533، والفاضل المقداد في **كنز العرفان**، ج2، ص379.

يحكم به قبل. ولم يكن ذلك عن اجتهاد، لأنّ الاجتهاد لا يجوز أن يحكم به الأنبياء. وهذا هو الصحيح عندنا»[1].

ويلاحظ عليه: إنّ النسخ هو فرع تعدد الحكم، مع أنّ ظاهر الآية أنّ ما صدر عن النبيين هو حكم واحد، بقرينة قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ﴾[2] ولم يقل لحكميهما، على أنّ قوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ مشعر بتأييد الحكمين وهو يتنافى مع النسخ[3].

الرأي الرابع: إنّ النَّبيّين عليهما السلام لم يختلفا في الحكم، وإنما اختلفا في كيفية إجراء الحكم، وطريقة إحقاق الحق، فهما عليهما السلام قد حكما بالعدل، ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾، وهو ضمان قيمة ما أتلفه الغنم، وهذه القاعدة الكلية التي لم يحد عنها النبيان عليهما السلام، وإنما اختلفا في طريقة التنفيذ، فداود حكم بإعطاء الغنم إلى صاحب الزرع تعويضاً عما أتلفه من زرعه، وكانت قيمة الغنم تساوي ما أتلف من الزرع، بينما سليمان قضى بأن يعطى الغنم إلى صاحب الزرع لمدة سنة ليستفيد من لبنه وصوفه، وذلك يعادل ما أتلفه الغنم، فخسارة صاحب البستان تعادل ما سينتفع به من الأغنام لسنة كاملة، وتعود الغنم بعد ذلك لصاحبها، وهذا أرفق بصاحب الغنم، ولا يضيع معه حق صاحب الزرع، فسليمان في حكمه «راعى مصلحة الجانبين»[4]، وقوله: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾ «لا يخلو من إشعار بل دلالة على أن الحكم كان واحداً ومصوناً عن الخطأ فلا يبقى إلا أن يكون حكمهما واحداً في نفسه مختلفاً من حيث كيفية الإجراء وكان حكم سليمان أوفق وأرفق»[5].

ثالثاً: التصرفات البشرية والحكم الشرعي

إنّ علاقة التصرفات البشريّة للمعصوم عليه السلام بالحكم الشرعي هي مسألة في غاية الأهمية، ونحاول في هذه الفقرة دراستها بشكل تفصيلي:

1. أقوال الفقهاء في استفادة الحكم الشرعي من أفعاله البشريّة

وأوّل ما يواجهنا على هذا الصعيد أنه هل يستفاد من هذه الأفعال حكم شرعي أم لا؟

يظهر من بعض الفقهاء أنّه لا يُستفاد منها حكم شرعي. يقول الشهيد الثاني: «فعل

(1) **التبيان**، ج7، ص268.
(2) سورة الأنبياء، الآية 78.
(3) **الميزان**، ج14، ص311.
(4) **كنز العرفان**، ج2، ص380.
(5) **الميزان**، ج14، ص312.

النبي (ص) حجة، كما أنّ قوله حجة، إذا لم يكن من الأفعال الطبيعيّة كالقيام والقعود والأكل والنوم والحركة والسكون»[1].

والظاهر أنّ الشيخ الطوسي ناظرٌ إلى هذا النوع من الأفعال عندما قال وهو يتحدث عن أفعاله (ص): «فأمّا ما لا تعلّق له بالشرع فلا طائل في ذكره»[2].

إلّا أنّ قوله عن هذا الصنف من الأفعال بأنّه: «لا طائل في ذكره» غير دقيق على إطلاقه، لأنّ معرفة هذا الصنف وذكر بعض نماذجه ومعرفة الفوارق بينه وبين سائر أفعاله (ص) في غاية الأهميّة، لأنّه يرفع الخلط الحاصل بين وظائفه، وما يتصل منها بالتشريع وما لا يتصل، وهذا الخلط أدى إلى اعتبار كثير من تصرفاته البشريّة أحكاماً شرعيّة.

وأما السيد المرتضى فيرى أنّ التأسي به (ص) إنما يكون «فيما يفعله على جهة العبادة أو ما يجري مجراها، وأما المباحات التي تخصّه، كالأكل والنوم فخارج من هذا الباب»[3]، والمقصود بهذا الباب هو باب التأسي به (ص) وأنّ أفعاله سُنّة.

وقال بعد أن قسّم الأفعال إلى ما هو حسن وقبيح وما ليس حسناً ولا قبيحاً: «ومثال ما ليس بحسن ولا قبيح كلام النائم، وحركة أعضائه التي لا تتعداه، لأن الكلام لا حكم له مع ارتفاع القصود كلها»[4].

ويقول الميرزا القمي (1231هـ) في القوانين: «فعلُ المعصوم عليه السلام حجة كقوله، لكنّ الشأن في تحقيق محلّه وتعيين ما يُحكم بمتابعته فنقول: أما الأفعال الطبيعية كالأكل والشرب والنوم والاستيقاظ، فالكل مباح له ولنا بلا إشكال، وذلك إذا لم يلحقه حيثية واعتبار وخصوصية كالاستمرار على القيلولة وأكل الزبيب على الريق مثلاً»[5].

وممن اختار خروج أفعاله البشرية عن باب التأسي السيد علي الموسوي القزويني (1298هـ) في تعليقته على «المعالم»، قال متحدثاً عن أفعاله (ص) الطبيعيّة العاديّة: «ولا إشكال في حكمه كما هو المصرّح به في كلام جماعة بل ظاهرهم الإجماع عليه، من حيث كون هذه الأفعال مباحة له ولنا، بل الظاهر خروجها عن موضوع كلامهم في هذا الباب»[6].

---

(1) **تمهيد القواعد**، ص236.

(2) **كتاب العدة**، ج2، ص585.

(3) **الذريعة**، ص401.

(4) المصدر نفسه، ص393.

(5) **القوانين**، ص490. طبعة حجرية

(6) **تعليقة على معالم الأصول**، ج5، ص435.

هذا ولكن السيد محمد تقي الحكيم (1422هـ) أبدى استغرابه من إخراج أفعاله البشرية عن دائرة السُّنة والتشريع، قال في سياق رفضه للتقسيم الثلاثي (ما صدر عنه (ص) على وجه التبليغ، ما صدر عنه بمقتضى البشرية، وما صدر عنه بمقتضى التجارب) لأفعال النبي (ص): «ولكن هذه التفرقة بين أقسام ما يصدر عنه من قول أو فعل أو تقرير، لا تخلو من غرابة إذا علمنا أنه ما من واقعة إلا ولها حكم في الشريعة الإسلامية كما هو مقتضى شموليتها، ولا يفرق في ذلك بين ما تقتضيه طبيعته البشرية كالأكل والشرب وغيره، إذا كان صادراً منه عن إرادة، وبين غيره من تجارب، وإذا تمّ ما سبق أن عرضناه من أدلة العصمة له، فإن كل ما يصدر عنه بطبيعة الحال يكون موافقاً لأحكام الشريعة ومعبّراً عنها، وما دام الأكل والنوم والشرب من أفعاله الإرادية، فهي محكومة حتماً بأحد الأحكام، فأصل الأكل محكوم بالجواز بالمعنى العام، وأكله لنوع معين يدل على جوازه، كما أن تركه لأنواع أخرى يدل على جواز الترك لها، فالقول بأن ما كان من شؤون طبيعته البشرية لا يعبر عن حكم، لا يتضح له وجه»[1].

هذه كلمات بعض علماء الأصول الشيعة، وقد ظهر منها أنهم ليسوا على رأي واحد في المسألة، والخلاف نجده عند علماء السُّنة أيضاً، فقد أخرج الكثيرون الأفعال البشرية عن دائرة التأسي، بينما نقل عن البعض أنها مندرجة فيها ويسن التأسي بها، قال الشوكاني في بيان أقسام فعله (ص): «القسم الثاني: ما لا يتعلق بالعبادات ووضح فيه أمر الجبلة، كالقيام والقعود ونحوهما فليس فيه تأسٍ ولا به اقتداء، ولكنه يدل على الإباحة عند الجمهور، ونقل القاضي أبو بكر الباقلاني عن قوم أنّه مندوب، وكذا حكاه الغزالي في المنخول، وقد كان عبد الله بن عمر (رضي الله عنه) يتتبع مثل هذا ويقتدي به، كما هو معروف عنه منقول في كتب السُّنة المطهرة»[2].

ونقل عن صاحب «مراقي السعود» قوله نظماً:

«وفعله المركوز في الجبلة كالأكل والشرب فليس ملة»[3]

والخلاصة: أنّ البشرية في المعصوم تستدعي صدور الكثير من الأفعال عنه انطلاقاً من ذلك، وفي اندراج هذه الأفعال تحت عنوان السُّنة التي يجدر أو يلزم التأسي والاقتداء بها كلام وخلاف، كما عرفت.

---

(1) **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص230.

(2) **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ص35.

(3) انظر: **أضواء البيان** للشنقيطي، ج4، ص301.

2. تحقيق الحال وتفصيل الكلام في أنواع تصرفاته البشريّة

هذا وتوضيحاً لهذه النقطة، أعني معرفة ما يتصل بالتشريع من أفعاله وما لا يتصل به، فإننا نسجل النقاط التالية:

أ - أنواع أفعاله البشرية

يمكن أن نقسّم أفعاله وتصرفاته (ص) البشرية إلى نوعين:

النوع الأول: الأفعال أو الصفات أو الأحاسيس البشرية اللاإرادية والتي تصدر من الإنسان بصورة قهرية، كالانفعالات الجبليّة (الفيزيولوجية أو السيكولوجية)، من قبيل حركة أعضاء جسده، وكذلك نومه في ذروة النعاس، ومن الأمثلة على ذلك ما ورد من أنّ النبي (ص) كان يأنف من الشيء الفلاني كما سيأتي. فهذا ليس أمراً إرادياً ولا اختيارياً، وهذا النوع من الأفعال أو الأحاسيس لا مجال لاستفادة الحكم الشرعي منه حتى الإباحة، ولا يقع موضع الأسوة أو القدوة، لأنّ الاقتداء به إنما يكون وجيهاً في أفعاله البشرية الاختيارية التي يفعلها عن قصد ووعي، فهذه يصدق أنّها مما أتى به (ص) كما أشارت الآية: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[1]، وأمّا الأفعال اللاإرادية فليست مما أتى به، ولعلّه إلى هذا المعنى نظر النبي (ص) ـ بحسب ما روي عنه ـ: «اللهم هذا قسمي فيما أملك، فلا تلُمني فيما تملك ولا أملك»[2]، حيث كان يقول ذلك بعد أن يقسم ويعدل بين زوجاته، ومقصوده بما لا يملك هو أمر القلب[3].

النوع الثاني: هو الأفعال البشريّة والتي يُقدِمُ النبي (ص) عليها بإرادته واختياره، لكنّها أفعال تصدر منه بمقتضى البشرية، كالقيام والقعود أو الجلوس أو النوم أو المشي أو الأكل أو الشرب وغيرها من الأعمال التي يتوقف عليها نظام حياة الإنسان.

والنوع الثاني يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: الأفعال البشريّة التي تقترن بصدور نصٍ قولي، سواء أكان من النبي (ص) أو الإمام عليه السلام نفسه الذي صدر منه الفعل أو من إمام لاحق، كقصّ الأظافر مثلاً وحلق الشعر، وغيرها من أفعاله التي اقترنت بالقول، وهذا النوع تجري عليه أحكام النص،

---

(1) سورة الحشر، الآية 7.

(2) **سنن الدارمي**، ج2، ص144، و**سنن أبي داود**، ج1، ص473، و**المستدرك للحاكم النيسابوري**، ج2، ص187.

(3) كما ذكر أبو داود السجستاني بعد روايته للخبر، انظر: **سنن أبي داود**، ج1، ص473.

حيث تلاحظ دلالة النص على الوجوب أو الحرمة أو الاستحباب أو الكراهة، أو عدم دلالته على الحكم الشرعي أصلاً.

الصنف الثاني: اقتران الفعل البشري بخصوصيّة قد تخرجه من الجبلية إلى التشريع، ككون فعله البشري في نطاق العمل العبادي، أو مع مواظبته (ص) عليه وتكراره له، ومثّل له صاحب القوانين فيما تقدم من كلامه بالاستمرار على القيلولة وأكل الزبيب على الريق، ورأى أنّ هذه الخصوصية تجعله موضع التأسي، ولكن قد وقع في ذلك الخلاف من بعض الأصوليين[1]، ويمكن القول: إنه إذا أحرز من القرينة قصده التشريع وكانت ظاهرة فيه دخل في التأسي، وأما إذا شكّ في كونه للجبلة أو للتشريع، فسيأتي بيان حكمه في النقطة الخامسة، تحت عنوان: ما هو الأصل؟

وما يهمنا التأكيد عليه هنا أنّ دلالة الفعل البشري على الحكم الشرعي وكونه في معرض التأسي به إنما هي بتبع القرائن الحالية أو المقالية، فقد نجد قرينة عامة أو خاصة على أنه فعل قصد به التشريع، كما هو الحال في الأفعال التي تدخل في العمل العبادي، كالقيام أو الجلوس على هيئة خاصة في الصلاة، فيكون داخلاً تحت عمومات التأسي بالنبي (ص)، أو إطلاق «صلّوا كما رأيتموني أصلي» أو «خذوا عني مناسككم».

الصنف الثالث: الأفعال البشريّة التي لا يقترن ولا يصدر في شأنها نصّ لفظي يدعو إلى الفعل أو الترك، ولا تحتف بخصوصية أو قرينة معينة توجب دخولها تحت عنوان السُّنة، وهنا محل الكلام ومركز الخلاف. ففي حين يرى بعض العلماء أنّ هذا القسم من الأفعال بطبيعتها خارجة عن دائرة الشرع والتأسي، يرى آخرون أنها تفيد الإباحة، وعن ثالث أنها تفيد الندب، كما تقدم في كلام الشوكاني.

وتعليقاً على هذه الأقوال، نتطرق أولاً إلى دليل نفي السُّنة عن هذه الأفعال، ومن ثم إلى دليل إثبات سنيتها:

---

(1) قال الزركشي: «ما احتمل أن يخرج عن الجبلية إلى التشريع بمواظبته على وجه خاص كالأكل والشرب واللبس والنوم، وهو دون ما ظهر منه قصد القربة وفوق ما ظهر فيه الجبلية، وقد يخرج فيه قولان للشافعي من القولين في تعارض الأصل والظاهر، إذ الأصل عدم التشريع، والظاهر أنه شرعي لكونه منصوباً لبيان الشرعيات. وقد جاء عن الشافعي أنه قال لبعض أصحابه: اسقني قائماً فإن النبي (ص) شرب قائماً. وقد صرّح الأستاذ أبو إسحاق بحكاية الخلاف، وفيه وجهان للأصحاب: أحدهما وهو قول أكثر المحدثين: أنه يصير سنة وشريعة ويتبع، والأصل فيه أن يستدلّ به على إباحة ذلك. والثاني: أنه لا يتبع فيه إلّا بدليل، هكذا حكى الخلاف في شرح الترتيب». **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج3، ص248.

أ ـ دليل نفي السُّنة والتشريع عن هذه الأفعال

إن ما يمكن الاستدلال به على نفي سنيّة هذه الأفعال وإخراجها عن دائرة التأسي، هو أنّ استفادة الاستحباب منها، تمسكاً بعمومات التأسي، لا وجه له، لأنّ التأسي منتفٍ حتماً، بسبب أنّ هذه أفعال لا بدّ منها، وهي من لوازم التعيّش، فلا معنى للحديث عن التأسي به (ص) فيها، كيف وهو (ص) يأتي بها بصفته بشراً لا بصفته رسولاً، فهو لا يقصد التشريع بفعله. وأما استفادة الإباحة من قيامه (ص) بهذه الأفعال، بمعنى أنه لولا فعله لها لما كانت مباحة أو كان يشك في إباحتها، فلا يخفى ما فيه، لأنّ الإباحة فيها ثابتة في حقِّنا بالبداهة وبصرف النظر عن فعله لها، كونها أفعالاً ضرورية ولا بدّ منها. وبكلمة أخرى: إنّ محل الكلام في الاستدلال بفعله على الإباحة هو في الشيء الذي لولا فعله له لما ثبت الحكم الشرعي في حقنا، وفي المقام فإنّ الحكم الشرعي في حقنا ثابت بالبداهة وبصرف النظر عن فعله، ومن هنا لم يشعر أي فقيه بالحاجة إلى إقامة الدليل على مشروعية هذه الأفعال، بإقدام النبي (ص) على فعلها، ومتى وجدنا فقيهاً يستدل على حلية أصل الأكل أو الشرب بأن النبي (ص) قد أكل أو نام، أو يستدل على حلية النوم لأن النبي (ص) قد نام؟! ولو أن فقيهاً استدل بذلك لعدّ كلامه لغواً.

يقول السيد علي القزويني في تبرير خروج هذا القسم من الأفعال عن موضوع كلامهم في هذا الباب: «إذ النظر في فعل المعصوم، إمّا من حيث التأسّي به في فعله وأنّه هل هو واجب علينا أو مستحبّ لنا أو مباح لنا، أو من حيث دلالته في حقّنا على حكم لولا النظر فيه لم يكن ذلك الحكم ثابتاً، كما لو فعل ما يحتمل الحرمة أو ترك ما يحتمل الوجوب، فيدلّ على الإباحة اللازمة لانتفاء الحرمة والوجوب في الصورتين، نظراً إلى عصمته المانعة من ارتكاب الحرام وترك الواجب، فتخرج الطبيعيّات عن كلتا الحيثيّتين لعدم كونها من جهة أنّها من لوازم تعيّش كلّ أحد محلاًّ للتأسّي، وكون إباحتها ثابتة في حقّنا من غير جهة فعل المعصوم كالضرورة وحكم العادة، حتّى إنّ منهم من التزم بخروجها عن السُّنة حيث قيّد تعريفها بما تقدّم بغير العاديّات احترازاً عن العادي من قول المعصوم وفعله وتقريره. والمراد بالعادي من فعل المعصوم هو هذه الأفعال، نظراً منه في هذا الاحتراز إلى أنّ السُّنة نوع من أدلّة الأحكام الشرعيّة، ولا حاجة في معرفة الإباحة اللازمة للأفعال العاديّة إلى النظر في فعل المعصوم، لكونها معلومة بالضرورة وبداهة العادة»[1].

---

(1) **تعليقة على معالم الأصول** للقزويني، ج5، ص435.

ب ـ دليل سُنيّة هذه الأفعال

وفي المقابل، فإنَّ عمدة ما استدلّ به لإثبات سُنيّة هذه الأفعال وأنها في موضع التأسي هو ما ذكره السيد تقي الحكيم من أنّ إخراج الأمور الطبيعية والأفعال البشرية عن دائرة السُّنة والتشريع لا يصح، وذلك لأنّ كلّ فعلٍ من الأفعال الاختيارية المكتسبة للمكلف لا بُدَّ أن يتعلق بها حكم شرعي من وجوب أو حرمة أو كراهة أو استحباب أو إباحة، فما من واقعة إلا ولها في الإسلام حكم. وعليه، فإنّ فعل النبي (ص) الطبيعي لا يحتمل فيه الحرمة، لمنافاة ذلك للعصمة، ومن البعيد جداً حمله على الكراهة في حال مداومة النبي (ص) عليه، كما أنّ احتمال الوجوب في فعله الطبيعي في حدّ ذاته غير وارد، فيتعين حمله على الإباحة أو الاستحباب.

وتعليقنا على ذلك هو أننا قد أشرنا إلى أن الأفعال الاختيارية التي لا بُدَّ للإنسان منها ولا يمكنه الاستغناء عنها، كالأكل والشرب والجلوس والقيام، هي على نحو الإجمال وبلحاظ أصل صدورها مما لا مجال لتوهم تحريمها، لنحتاج في إثبات حلّيتها إلى الاستدلال بسيرته (ص) وفعله، فحليتها سابقة على فعله (ص) لها. بل لا يبعد القول: إنّ هذه الأفعال خارجة عن دائرة التشريع، حتى على القول بشمول الشريعة لكل وقائع الحياة، فإنّ ما دل على هذا الشمول منصرف وغير ناظر إلى ما كان من الأفعال من لوازم التعيش التي تتوقف عليها حياة الإنسان، والتي لم تبعث الشرائع لإقرار مشروعيتها، ولذا لم يرد في الشرائع السماوية حديث عن إباحة هذه الأفعال، إلا إذا كان ذلك في سياق الامتنان وبيان نِعم الله تعالى على عباده.

ج ـ مثال قرآني لأفعاله البشرية

ويمكن أن نذكر للصنف الثالث المشار إليه نموذجاً وردت الإشارة إليه في القرآن الكريم، وهو تحريم النبي (ص) على نفسه أكلَ العسل أو مقاربة بعض نسائه على الخلاف في ذلك[1]، وذلك بسبب إقدام بعض زوجاته على إظهار النفور منه (ص)، فشعر (ص)

---

(1) والآية المقصودة بالكلام هي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ﴾ [التحريم: 1]، وفي تفسيره يقول الشيخ الطوسي: «قيل في سبب نزول قوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ قولان: **أحدهما:** قال زيد بن أسلم ومسروق وقتادة والشعبي وابن زيد والضحاك: إنَّ النبي (ص) حرّم على نفسه مارية القبطية بيمين أنه لا يقربها طلباً لمرضاة حفصة زوجته، لأنها غارت عليه من أجلها، وقال الحسن: حرّم رسول الله أم ولده إبراهيم، وهي مارية القبطية على نفسه فأسرّ بذلك إلى زوجته حفصة فأفضت به إلى عائشة، وكانت حفصة بنت عمر قد زارت عائشة، فخلا بيتها، فوجّه رسول الله إلى مارية القبطية، وكانت معه وجاءت حفصة فأسرّ إليها التحريم. =

بالانزعاج، وأراد استرضاءهن بما حرمه على نفسه، وهو الأمر الذي استوجب نزول بعض الآيات القرآنيّة من أول سورة التحريم، عتاباً لرسول الله (ص) وتأنيباً لبعض زوجاته على ما فعلنه معه (ص)، والآيات هي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ * قَدۡ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ أَيۡمَٰنِكُمۡۚ وَٱللَّهُ مَوۡلَىٰكُمۡۖ وَهُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ * وَإِذۡ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعۡضِ أَزۡوَٰجِهِۦ حَدِيثٗا فَلَمَّا نَبَّأَتۡ بِهِۦ وَأَظۡهَرَهُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ عَرَّفَ بَعۡضَهُۥ وَأَعۡرَضَ عَنۢ بَعۡضٖۖ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِۦ قَالَتۡ مَنۡ أَنۢبَأَكَ هَٰذَاۖ قَالَ نَبَّأَنِيَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡخَبِيرُ﴾[1]. إنّ تحريم النبي (ص) على نفسه أكل العسل أو مقاربة بعض من يحلّ له مقاربتها ليس تحريماً شرعياً، وإنما هو تحريم يُراد به امتناعه عن هذا العمل من تلقاء

= **والقول الثاني**: ما رواه عبد الله بن شداد بن الهلال: إنّ النبي (ص) كان شرب عند زينب شراب عسل كانت تصلحه له، فكان يطول مكثه عندها فكره ذلك عائشة وحفصة، فقالت له: إنا نشمّ منك ريح المغافير، وهي بقلة متغيرة الرائحة ـ في قول المفسّرين ـ وقال الزجاج: هي بقلة منتنة، فحرّم النبي (ص) شراب العسل الذي كان يشربه عند زوجته زينب بنت جحش. وقيل: ذكرت ذلك له حفصة، فحرّمه النبي (ص) على نفسه. ومن قال: إنها نزلت بسبب مارية قال: إنه قال: هي عليّ حرام، فجعل الله فيه كفارة يمين، ذكره ابن عباس والحسن. ومن قال: إن التحريم كان في شراب كان يعجبه قال: إنه حلف على أنه لا يشربه فعاتبه الله على تحريم ما أحلّ الله له». **التبيان في تفسير القرآن**، ج10، ص44. وراجع حول هذين القولين في نزول الآيات: **مجمع البيان**، ج10، ص55، وتفسير القرآن لعبد الرزاق، ج3، ص301. قال الطبري: «واختلف أهل العلم في الحلال الذي كان الله جل ثناؤه أحلّه لرسوله، فحرمه على نفسه ابتغاء مرضاة أزواجه، فقال بعضهم: كان ذلك مارية مملوكته القبطية، حرمها على نفسه بيمين أنه لا يقربها طالباً بذلك رضا حفصة بنت عمر زوجته، لأنها كانت غارت بأن خلا بها رسول الله (ص) في يومها وفي حجرتها»... إلى أن قال: «وقال آخرون: كان ذلك شراباً يشربه، كان يعجبه ذلك». ونقل الروايات التي تدل على القولين. انظر: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج28، ص198.

وفي روايات أهل البيت عليهم السلام ما يدل على ترجيح القول الأول، فعن زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جعفر عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُه عَنْ رَجُلٍ قَالَ لِامْرَأَتِه: أَنْتِ عَلَيَّ حَرَامٌ، فَقَالَ لِي: لَوْ كَانَ لِي عَلَيْه سُلْطَانٌ لأَوْجَعْتُ رَأْسَه وقُلْتُ لَه: اللَّه أَحَلَّهَا لَكَ فَمَا حَرَّمَهَا عَلَيْكَ إِنَّه لَمْ يَزِدْ عَلَى أَنْ كَذَبَ، فَزَعَمَ أَنَّ مَا أَحَلَّ اللَّه لَه حَرَامٌ ولَا يَدْخُلُ عَلَيْه طَلَاقٌ ولَا كَفَّارَةٌ. فَقُلْتُ: قَوْلُ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ﴾ [التحريم: 1] فَجَعَلَ فِيه الْكَفَّارَةَ فَقَالَ: إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْه جَارِيَتَه مَارِيَةَ وحَلَفَ أَنْ لَا يَقْرَبَهَا فَإِنَّمَا جَعَلَ عَلَيْه الْكَفَّارَةَ فِي الْحَلْفِ ولَمْ يَجْعَلْ عَلَيْه فِي التَّحْرِيمِ». **الكافي**، ج6، ص134، **وتهذيب الأحكام**، ج8، ص41. وروى في الدعائم ما يدل على ذلك، **دعائم الإسلام**، ج2، ص98. وفي رواية البخاري ما يشهد للقول الثاني، فقد روى بسنده عن عائشة قالت: «كان رسول الله (ص) يشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش ويمكث عندها فواطأت أنا وحفصة عن أيتنا دخل عليها فلتقل له أكلتَ مغافير إنّي أجد منك ريح مغافير. قال: لا ولكني كنت أشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش، فلن أعود له، وقد حلفت لا تخبري بذلك أحداً». **صحيح البخاري**، ج6، ص69.

(1) سورة التحريم، الآيات 1 ـ 3.

نفسه، سواء **قيل**: إنّ التحريم هنا يُراد به معناه اللغوي البحت، كما في قوله تعالى بشأن موسى: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ﴾[1]، وتحريمٌ كهذا لا يترتب عليه أثر شرعي، أو **قيل**: إنّ التحريم ليس لامتناعه عن فعل ما أحلّه الله تعالى له، وإنما هو بسبب أنّ النبي (ص) حلف على أن لا يفعل ذلك[2]. وعلى التقديرين، فالنبي (ص) في تحريمه ذاك الشيء على نفسه إنما انطلق من حالة بشريّة تعبّر عن حسٍّ مرهف دفعه إلى تطييب خاطر زوجاته بتحريم أمر يحبه على نفسه. وطبيعي أن ما فعله (ص) لم يكن معصية أو خطأً أو عملاً قبيحاً[3]، وقوله تعالى: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾[4] هو عتاب إشفاق وإرفاق بالنبي (ص)، لأنه بالغ في إرضاء أزواجه وتطييب خاطرهن، مع أنه لم يرتكب خطأً قط.

د ـ إعادة النظر في تعريف السُّنة

وفي ضوء ما تقدم، يتضح أنّ إطلاق القول بأنّ السُّنة هي قول النبي (ص) أو فعله أو

---

(1) سورة القصص، الآية 12.

(2) يقول الشيخ الطوسي: «وعندنا أنه لا يلزم بقوله: «أنت عليّ حرام» شيء، ووجوده كعدمه، وهو مذهب مسروق. وفيه خلاف بين الفقهاء ذكرناه في الخلاف. وإنما أوجب الله الكفارة، لأنه (ص) كان حلف ألا يقرب جاريته أو لا يشرب الشراب المذكور، فعاتبه الله على ذلك وأوجب عليه أن يكفر عن يمينه ويعود إلى استباحة ما كان يفعله. وبيّن أن التحريم لا يحصل إلا بأمر الله ونهيه، وليس يصير الشي حراماً بتحريم محرم، ولا باليمين على تركه، فلذلك قال: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: 1]». **التبيان في تفسير القرآن**، ج10، ص45. وقد اختار السيد الطباطبائي أن التحريم بسبب أنه حلف، قال: «المراد بالتحريم التسبب إلى الحرمة بالحلف على ما تدلّ عليه الآية التالية، فإن ظاهر قوله: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [التحريم: 2] الخ، أنه (ص) حلف على ذلك ومن شأن اليمين أن يوجب عروض الوجوب إن كان الحلف على الفعل، والحرمة إن كان الحلف على الترك، وإذ كان (ص) حلف على ترك ما أحلّ الله له فقد حرّم ما أحلّ الله له بالحلف. وليس المُراد بالتحريم تشريعه (ص) على نفسه الحرمة فيما شرع الله له فيه الحلية فليس له ذلك». **تفسير الميزان**، ج19، ص303.

(3) يقول الطبرسي: «ولَيسَ هذا بِزَلَّة مِنْهُ صلوات الله وسلامه عليه كَمَا زَعَمَهُ جَارُ الله (يقصد الزمخشري)، لأنَّ تَحْرِيمَ الإِنْسانِ بَعْضَ المَلَاذِّ بِنَفْسِهِ بِسَبَب أو غَيْرِ سَبَب لَيسَ بقَبِيح ولا زَلَّة، وَيَمكنُ أَن يكُونَ (ص) عُوتِبَ على ذلك لأَنَّه كانَ تَرْكاً للأَوْلى والأَفْضَل، ويَحسنُ أَن يُقَالَ لِتَارِكِ النَّفْلِ: لِمَ لَمْ تَفعلْهُ؟!». **جوامع الجامع**، ج3، ص589، ويقول ابن شهر آشوب المازندراني في شرح الآية «ليس في ظاهرها ما يقتضي عتاباً وكيف يعاتبه الله تعالى على ما ليس بذنب؟! لأن تحريم الرجل بعض نسائه لسبب أو لغير سبب ليس بقبيح ولا داخل في جملة الذنوب، فأكثر ما فيه أنه مباح لا يمتنع أن يكون قوله: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ﴾ خرج مخرج التوجّه (التوجع) له من حيث تحمّل المشقة في إرضاء زوجاته وإن كان ما فعل قبيحاً، ولو أن أحدنا أرضى بعض نسائه بتطليق أخرى أو تحريمها لحسن أن يُقال له لم فعلت ذلك وإن كان ما فعل قبيحاً». **متشابه القرآن ومختلفه**، ج2، ص20.

(4) سورة التحريم، الآية 1.

تقريره غير صحيح على إطلاقه، فليس كل قول من أقواله (ص) صادر لبيان السُّنة، وليس كل فعل من أفعاله هو حجة شرعيّة، فالقول ربما كان لبيان أثر وضعي أو صادراً من موقع الخبرة أو ما إلى ذلك، والفعل أيضاً ربما كان جبلياً، ومن هنا فقد ذهب بعض الفقهاء إلى إضافة قيد على التعريف، فقال: إن السُّنة هي قول المعصوم وفعله وتقريره في غير العاديات[1]. وقد عرف بعض علماء الأصول السُّنة بأنها: «ما رسم ليُحتذى»[2].

3. الأفعال والأقوال المنفرة التي لا يليق صدورها عنه (ص)

إن بشرية النبي (ص) ـ كما عرفت ـ تجعل من الممكن أن تصدر عنه الأفعال أو الأقوال الجبليّة من النوعين المذكورين (الأفعال الجبليّة اللإرادية، والأفعال الجبلية الاختيارية) لكن علينا أن نستدرك فنستبعد صدور بعض الأفعال أو الأقوال الجبليّة المنفّرة، وتوضيح ذلك:

أما الأفعال: فما أوجب نقصاً وعيباً وكان منها وضيعاً أو منفرّاً، فلا شكّ في أنّ الله تعالى ينزّهه (ص) عنها، اختيارية كانت أو غير اختيارية، كتعمده إصدار الريح بصوت مرتفع في المجالس مثلاً، أو ضعف القوة الماسكة لديه ما يجعل الريح الكريه يخرج منه لا إرادياً في المجالس، أو نحو ذلك مما يخدش في موقعه ويؤثر على مكانته في النفوس، ومن ذلك غلبة النسيان عليه بما يؤثّر سلباً على دوره في بيان الأحكام الشرعية أو على نصاعة صورته، أو عروض الجنون عليه، فإنّ هذه الأفعال أو التصرفات أو الصفات حتى لو كانت غير اختيارية أو موروثة له بالولادة وليست مكتسبة بالإرادة، فإنّ الله تعالى ينزهه عنها، حفظاً لدوره في الأمة. وهكذا فإن الله تعالى ينزهه عن الصفات الخسيسة، كالحسد والحقد واللؤم، حتى لو كانت في بعض جوانبها متوارثة وليست مكتسبة، لأنه تعالى يختار الأنبياء من المعادن الطيبة.

نعم، ثمة أفعال وتصرفات جبلِّية وقع الكلام بين الأعلام في وجوب تنزيه المعصوم عنها، من قبيل: سهو النبي أو الإمام في الموضوعات (عدم سهوه في الأحكام متسالم عليه)، فقد آمن الشيخ الصدوق بوقوعه تبعاً لأستاذه الشيخ محمد بن الحسن بن الوليد[3]

---

(1) قال الميرزا القمي: «السُّنة وهو قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره غير العاديات». انظر: **القوانين،** طبعة حجرية، ص409، والطبعة المحققة من قبل السيد رضا صبح، ج3، ص338.

(2) **اللمع في أصول الفقه،** ص83.

(3) قال (رحمه الله): «وكان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد (رحمه الله) يقول: أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي (ص)، ولو جاز أن ترد الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز أن ترد =

بينما رفضه المشهور[1]، نعم لا ريب أن الاتجاه العام لدى علماء المذهب على رفض كلام الشيخ الصدوق، ولا نروم هنا تناول هذه المسألة بالبحث، فلها مجال آخر.

ومن هذا القبيل أيضاً نوم النبي (ص) أو الإمام عليه السلام عن الصلاة الواجبة، وهو الأمر الذي لم يرَ فيه الشيخ المفيد محذوراً بينما أصرّ على رفض تعرضه (ص) للسهو، مع أن الظاهر أنه لا وجه للتفرقة[2].

وأما الأقوال، فهو (ص) أيضاً لا بدّ أن يُنزّهُ عمّا كان قبيحاً في ميزان الأخلاق والدين، للسبب عينه، وهو أنه يوجب نفور الناس عنه، فلا تقوم الحجة به على العباد. إنّ النبي (ص) محصن من التلفظ بما لا يليق كأن يسيطر الشيطان على لسانه فينطق بغير الحق[3]، أو تعتريه حالة جبلية طبيعية تفقده التماسك في كلامه فيتكلم بما لا يليق، أو بما لا يريد، ومن هنا فإننا نرفض التصور الذي كان يحمله بعض الصحابة عنه (ص)، وذلك من قبيل ما يحكى عن الخليفة الثاني وغيره ممّا يعكس وجود اعتقاد لديه بأنّ النبي (ص) قد يغلبه الوجع والألم، فيقول ما لا يقصد وينطق ما لا يريد، وذلك في قصة طلب النبي (ص) في مرض موته الإتيان بقلمٍ ودواة، ليكتب للأمة كتاباً لن تضل بعده أبداً، فقالوا: إنّ النبي (ص) غلبه الوجع، أو إنه (ص) يهجر[4].

ومن الروايات المرفوضة، لأنها تنسب إليه (ص) بعض الأقوال المنفّرة أو غير اللائقة، ما روي من أنّ الانفعال البشري والغضب كان يدفع النبي (ص) للعن أصحابه وسبّهم، فقد

= جميع الأخبار، وفي ردها إبطال الدين والشريعة. وأنا أحتسب الأجر في تصنيف كتاب منفرد في إثبات سهو النبي (ص) والرد على منكريه إن شاء الله تعالى». **من لا يحضره الفقيه،** ج1، ص360.

(1) قال المفيد بعد نقل ما حكي عن ابن الوليد: «فإن صحت هذه الحكاية عنه فهو مقصر مع أنه من علماء القميين ومشيختهم». **أوائل المقالات،** ص135.

(2) انظر: **مصنفات الشيخ المفيد،** ج10، **رسالة عدم سهو النبي،** ص28. يلاحظ أنّ المفيد قد ناقش في المسألة من جهة عدم صحة الخبر الوارد فيها، فقال: «أيضاً في نوم النبي (ص) عن صلاة الصبح من جنس الخبر عن سهوه في الصلاة، وإنه من أخبار الآحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً، ومن عمل عليه فعلى الظن يعتمد في ذلك دون اليقين». المصدر نفسه ص27. لكنه من الناحية العقلية لم يجدها مستحيلة ولا مستقبحة، وفرّق بين السهو والنوم في كلام مستفيض لا يخلو من بعض النقاشات، ويمكن مراجعة ما ورد في نومه (ص) عن صلاة الصبح في **الوافي،** ج8، ص1019.

(3) من قبيل ما روي في قصة الغرانيق، راجع: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن،** ج17، ص245.

(4) فقد روى مسلم في صحيحه بإسناده عن ابن عباس أنه قال: يوم الخميس وما يوم الخميس! ثم جعل تسيل دموعه حتى رأيت على خديه كأنها نظام اللؤلؤ! قال: قال رسول الله (ص): «ائتوني بالكتف والدواة (أو اللوح والدواة) أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً، فقالوا: إن رسول الله (ص) يهجر». انظر: **صحيح مسلم،** ج5، ص76.

روي أنه دعا على يتيمةٍ لأم سليم، حيث خاطبها قائلاً: «أنت هيه، لقد كبرت لا كبر سنك» وجاءت اليتيمة إلى أم سليم باكية شاكية، فاستفسرت عن سرّ بكائها فأخبرتها اليتيمة بما قاله النبي (ص) لها، فخرجت أم سليم إلى رسول الله مستعجلة ومستفسرة عن صحة ما قالته اليتيمة، فضحك (ص) وقال لها: «يا أم سليم، أمّا تعلمين أني اشترطت على ربي، فقلت: إنما أنا بشرٌ أرضى كما يرضى البشر وأغضب كما يغضب البشر، فأيّما أحد دعوت عليه من أمتي بدعوة ليس لها بأهل أن تجعلها له طهوراً وزكاة وقربة يقرّبه بها منه يوم القيامة»[1].

ونحن قد أعربنا عن رفضنا لهذا الخبر وأمثاله لأكثر من سبب في كتاب فقه العلاقة مع الآخر المذهبي[2].

---

(1) **صحيح مسلم**، ج8، ص27،

(2) لقد ذكرنا هناك أنه لا يمكننا التصديق بما تضمنته تلك الأخبار من أنّ النبي (ص) كان يسبّ صحابته أو سواهم من الناس، وذلك لعدة أسباب:

أولاً: منافاة ذلك لما هو معروف من خلقه الكريم، مما نصّ عليه القرآن في العديد من الآيات الشريفة، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4]، وقال سبحانه: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران 159]، وهو القائل: «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»، فكيف نصدّق أنّه يغضب ويضيق صدره ببعض المسلمين فيلجأ إلى سبّهم ولعنهم! والسيدة عائشة الراوية لهذا الخبر هي نفسها قد عبّرت عن حقيقة خُلُقه في قولها عندما سئلت عن ذلك، فأجابت: «كان خلقه القرآن».

ثانياً: ثمّ إنّه قد روي عن السيّدة عائشة نفسها أنّها قالت: «ما لعن رسول الله (ص) مسلماً من لعنة تذكر ولا ضرب بيده شيئاً قط»، فأي الكلامين أو الروايتين نصدق؟! إننا دون أدنى نردد ملزمون بتصديق ما يصدقه القرآن الكريم، من مكارم أخلاقه وسموّها، والغريب أنّه قد روي عن السيدة عائشة نفسها رواية تشير إلى أنّ قوماً من اليهود جاؤوا النبي (ص) وأساؤوا إليه في الكلام ولم ينفعل أو يشتم، وإنّما هي التي أغلظت لهم في القول، فقد روى البخاري بإسناده عن عائشة: «أنّ اليهود أتوا النبي (ص) فقالوا: السام عليك، قال: وعليكم، فقالت: عائشة السام عليكم ولعنكم الله وغضب عليكم، فقال رسول الله (ص) مهلاً يا عائشة عليك بالرفق وإياك والعنف أو الفحش، قالت: أولم تسمع ما قالوا؟ قال: أولم تسمعي ما قلت رددت عليهم فيستجاب لي فيهم ولا يستجاب لهم». أفيحلم (ص) مع اليهود وينفعل في وجه المسلمين ويشتمهم؟!

ثالثاً: إنّ النبي (ص) نهى ـ في العديد من الروايات المروية عنه ـ عن السبّ، وقبّح للمسلم أن يسبّ الآخرين أو يكون سباباً أو لعاناً، وهو أولى الناس بالتزام هذا الخلق العظيم، حاشاه أن يكون ممن قال الله تعالى فيهم: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: 44]. وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: 2 ـ 3].

رابعاً: إنّ الرواية تصوّر النبي (ص) أنّه كان رجلاً انفعالياً، يغضب بسرعة ويوقعه غضبه في السب والشتم حتى لأصحابه، ومن هنا عمد (ص) وكي لا تصيب لعنته أحداً من أصحابه إلى الطلب من الله تعالى أن يجعل سبّه ولعنه لهم رحمةً وزكاةً لهم، وهذا أمر يخدش في عصمته، ومن كان كذلك لا =

وما نريد إضافته هنا، هو أنّ البعض حاول تبرير صدور اللعن أو السبّ عنه (ص) لبعض أصحابه، مع أنّهم لا يستحقون ذلك ببعض الوجوه، منها:

الوجه الأول: «أن ما وقع من سبّه ودعائه ونحوه ليس بمقصود بل هو مما جرت به عادة العرب في وصل كلامها بلا نية كقوله: «تربت يمينك» و«عقرى حلقى»، وفي هذا الحديث: «لا كبر سنّك»، وفي حديث معاوية: «لا أشبع الله بطنه» ونحو ذلك، لا يقصدون بشيء من ذلك حقيقة الدعاء»[1].

ولكن هذا التوجيه ـ لو استقام في بعض الأمثلة المذكورة ـ لا يستقيم في خصوص ما نحن فيه[2]، وذلك لأنه خلاف الظاهر، بدليل أن اليتيمة وكذلك سيدتها فهمتا من كلامه الجديّة، ولذا بكت اليتيمة وجاءت أم سليم مسرعة للاستفسار، والقرينة الأقوى على مخالفة هذا الحمل للظاهر أن جواب النبي (ص) لأم سليم لا يساعد عليه، (الحمل المذكور) لأن كلامه (ص) لو كان كلاماً عابراً غير مقصود، فلا موجب ليبرر النبي (ص) مقالته تلك بأنه بشر ويغضب كسائر البشر، ولا مبرر أيضاً ليطلب من ربّه أن يجعل لعنته (ص) لمن ليس أهلاً للعن زكاة وطهوراً. وأما ما قيل من أنه «خاف (ص) أن يصادف شيء من ذلك إجابة، فسأل ربه سبحانه وتعالى ورغب إليه في أن يجعل ذلك رحمة وكفّارة وقربة وطهوراً وأجراً»[3]. فيرده، أنه لا موجب لمثل هذا الخوف، لأنه ـ على الفرض ـ كلام غير جدي ولا يقصد به الدعاء والله تعالى أجلُّ من أن تشتبه عليه النوايا والضمائر.

الوجه الثاني: أنه فعل ذلك «بباعث البشرية»[4]، بقرينة تعليله لذلك بأنه بشر يرضى ويغضب.

وهذا التوجيه غير مقبول عندنا، لأنّ البشرية في النبي (ص) لا تجعله يتورط في الوقوع بما هو محظور في الشرع من لعن أو سب الناس، وإلا لفقد الاقتداء به (ص) معناه، وبكلمة أخرى: إنّ صدور اللعن بمقتضى البشرية، إن أريد به صدوره عنه (ص) دون وعي

= تليق به النبوة، بل إنّ القائد المحنك لا يصدر منه ذلك فكيف بالنبي الكريم (ص)!
خامساً: وليس بعيداً أن تكون يدُ السياسة وراء وضع هذه الأحاديث لتبييض صفحة بعض الأشخاص الذين نقل أنّ النبي (ص) لعنهم، ومنهم أبو سفيان ومعاوية كما سيأتي لاحقاً، وذلك في محاولة للقول: إنّ لعنه (ص) لهؤلاء لا تشكّل طعناً فيهم أو ذمّاً لهم، وإنّما هو رحمة وزكاة لهم!

(1) **شرح صحيح مسلم** للنووي، ج16، ص152

(2) أعني الدعاء على اليتيمة، وكذلك في دعائه على معاوية.

(3) **شرح صحيح مسلم** للنووي، ج16، ص152

(4) **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، ج11، ص121.

بسبب شدة الغضب، فهذا لا يليق بالنبي (ص)، لأن سورة الغضب لا تتملكه (ص) وتستبد به إلى الحد الذي يقع في ارتكاب ما هو قبيح في العرف ومحظور في الشرع، وأما إن أريد به صدوره عن وعي وإرادة منه فهذا أشد بعداً من سابقه، بل هو غير معقول، لمنافاته للعصمة، ولأنه يفقده معنى الاقتداء به، كما قلنا.

رابعاً: نماذج من أفعاله البشريّة التي لا يُستفاد منها تشريع

وفيما يلي نذكر بعض النماذج من أفعاله وتصرفاته البشرية التي يعتقد أو يظن أنها أفعال تتصل بالجبلّة ولا علاقة لها بالتشريع:

1. نماذج من طعامه (ص)

إننا نلاحظ أنّ الناس تختلف أذواقهم وأمزجتهم في تناول بعض الأطعمة والأشربة الثابتة الحلية شرعاً، فمنهم من يعجبه غذاءٌ معين، ومنهم من لا يعجبه هذا الغذاء ويأنف منه لا من موقع التكبر، فقد يكون طعاماً غالي الثمن، ومع ذلك فهو لا يستطيبه، والمعصوم كما قلنا ليس مجرداً من الذوق البشري، وعليه، فإذا ثبت أنّه عزف عن تناول طعام أو أعجبه طعام من ناحية المزاج فهذا لا يستفاد منه حكم شرعي بكراهة تناول الطعام الأول، واستحباب الثاني، وإليك بعض الأمثلة على ذلك:

أ ـ أكله من الذراع وتركه الأكل من الورك: ورد في بعض الأخبار أنه (ص) كان يعجبه الذراع والكتف ويكره أكل الورك لقربها من المبال[1]، والفهم السائد لهذه الأخبار أنّها تدل ـ كما ذكر الحر العاملي ـ على استحباب اختيار الذراع والكتف وكراهة اختيار الورك، مع أنّه يمكن القول بعدم دلالتها على الاستحباب أو الكراهة المولويّة التشريعية، وإنّما هي تحكي طبيعة رسول الله البشرية وخصوصيته الجبليّة، وأنه كان يعجبه من اللحم ما بُعد عن المبال، فهو إعجاب بشري وليس إعجاباً تشريعياً، نعم لو كان الإعجاب في أمر عبادي أو في قضايا العلاقات مع الآخرين أو نحوها وليس في القضايا الشخصيّة لكان أقرب إلى الإعجاب الشرعي[2]، وهكذا فإنّ التعليل بقرب

---

(1) ففي موثقة زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جعفر عليه السلام قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّه (ص) يُعْجِبُه الذِّرَاعُ». انظر: **الكافي**، ج6، ص315، و**المحاسن**، ج2، ص470، وفي خبر ابْنِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «سَمَّتِ الْيَهُودِيَّةُ النَّبِيَّ (ص) فِي ذِرَاعٍ وكَانَ النَّبِيُّ (ص) يُحِبُّ الذِّرَاعَ والْكَتِفَ ويَكْرَه الْوَرِكَ لِقُرْبِهَا مِنَ الْمَبَالِ». **الكافي**، ج6، ص315، و**المحاسن**، ج2، ص470، ولاحظ: **الوسائل** ب 24 من أبواب الأطعمة المباحة، ح1 و2.

(2) من قبيل خبر رفاعة بن موسى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يطوف بالبيت ويسعى =

الورك من المبال يشهد أيضاً لعدم الكراهة المولوية، لأنه لو أراد الناس العمل بهذا المكروه اقتداء برسول الله (ص)، للزم منه إلقاء لحم الورك والفخذيْن وإتلافه، مع ما فيه من تضييع المال المبغوض شرعاً، لأنّه تعالى قد نهى عن التبذير وإضاعة المال[1]. نعم هذا الفعل يستفاد منه أنّ العمل ليس محرماً لأنّ النبي (ص) لا يفعل الحرام. والتعبير بأنه يعجبه طعام معين قد ورد له نظائر أخرى[2].

= أيتطوع بالطواف قبل أن يقصر ؟ قال: ما يعجبني». انظر **الكافي**، ج4، ص439، وخبر أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُقَصِّرَ مِنْ شَعْرِه وهُوَ حَاجٌّ حَتَّى ارْتَحَلَ مِنْ مِنًى؟ قَالَ: مَا يُعْجِبُنِي أَنْ يُلْقِيَ شَعْرَه إِلَّا بِمِنًى». انظر: ج4 ص503، وما روي عن ابن مسكان عن الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يركب في القبة قال: ما يعجبني إلا أن يكون مريضاً». انظر: **تهذيب الأحكام**، ج5، ص309. وفي خبر مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّه قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «أَقْرَأُ الْقُرْآنَ فِي لَيْلَةٍ؟ قَالَ: لَا يُعْجِبُنِي أَنْ تَقْرَأَه فِي أَقَلَّ مِنْ شَهْرٍ». انظر: **الكافي**، ج2، ص617.

(1) ورد في الأحاديث «إِنَّ اللَّه عَزَّ وجَلَّ يُبْغِضُ الْقِيلَ والْقَالَ وإِضَاعَةَ الْمَالِ وكَثْرَةَ السُّؤَالِ»، وفي بعضها فساد المال. انظر: **الكافي**، ج1، ص60، وج5، ص300، و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص231،

(2) **منها**: ما ورد في الفالوذج، فقد ورد في بعض الروايات «كان أبو عبد الله عليه السلام يعجبه الفالوذج (نوع من الحلوى تعمل من الدقيق والعسل والماء) وكان إذا أراده قال: «اتخذوا لنا وأقِلّوا)». انظر: **المحاسن**، ج2، ص409، وعنه **الوسائل**، الباب 35 من الأطعمة المباحة، الحديث 6. وقد استدلّ الحرّ العاملي وغيره من العلماء بهذا الحديث على استحباب أكل الفالوذج، مع أنّه يجري فيه الكلام المتقدم نفسه من أنّه لا دلالة فيه على الاستحباب المولوي الشرعي، وإنّما يحكي لنا عن طبيعة الإمام الصادق عليه السلام البشرية.

ومنها: ما ورد في أكل العنب، ففي صحيحة هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ: «كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام يُعْجِبُه الْعِنَبُ». انظر: **الكافي**، ج6، ص350.

ومنها: ما ورد في أكل الجبن، فقد ورد في أكثر من خبر عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه كان يعجبه الجبن، ففي الخبر عبد الله بن سنان، عن عبد الله بن سليمان قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن ؟ فقال: لقد سألتني عن طعام يعجبني، ثم أعطى الغلام درهماً فقال: يا غلام ابتع لنا جبناً، ثم دعا بالغداء فتغدينا معه فأتي بالجبن فأكل وأكلنا». انظر: **وسائل الشيعة**، ج25، ص118، الباب 61 من أبواب بقية الأطعمة الحديث 1، و7، فهذه الرواية تدلّ على أنه يعجبه وأنه أكله في الغداء، بينما في رواية أخرى، عن محمد بن الفضل النيسابوري، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأله رجل عن الجبن؟ فقال: داء لا دواء فيه، فلما كان بالعشي دخل الرجل على أبي عبد الله عليه السلام ونظر إلى الجبن على الخوان، فقال: سألتك بالغداة عن الجبن فقلت لي: هو الداء الذي لا دواء فيه، والساعة أراه على الخوان، فقال له: ضار بالغداة نافع بالعشي ويزيد في ماء الظهر». انظر: المصدر نفسه، ج25، ص120، الباب 26، الحديث 1. فهذه تدل على أنه داء ويكره عند الغداة كما ذكر الحر في عنوان الباب. فإذا حمل الإعجاب في الرواية السابقة على الاستحباب =

ب ـ أكل الرؤوس: يحكى أنّ سيرة زين العابدين عليه السلام جرت على عدم الأكل من رأس الذبيحة بعد استشهاد أبيه الحسين عليه السلام، ولو خُلِّينا نحن وهذه السيرة فقد يُستفاد منها كراهية أكل الرؤوس، إلّا أنّ دراسة ملابسات هذه السيرة توضح أنّ التزامه بذلك كان التزاماً بشرياً ولا علاقة له بالتشريع والكراهة المولوية، فقد ذكر غير واحد من أرباب المقاتل في سياق الحديث عمّا جرى على السبايا: «ثم وَضَعَ [يزيد] رأس الحسين عليه السلام بين يديه، وأجلس النساء خلفه، لئلّا ينظرن إليه، فرآه علي بن الحسين عليه السلام فلم يأكل بعد ذلك الرأس»[1].

إنّ من الراجح أنّ مشهداً مؤلماً كهذا حيث يوضع رأس الحسين عليه السلام في طشت أمام يزيد وهو يتلاعب بخيزرانته على ثنايا أبي عبد الله عليه السلام ترك أثراً بالغاً في نفس الإمام زين العابدين عليه السلام، وعلى أثره ترك الأكل من الرؤوس، لأنّ منظر رأس الذبيحة بين يديه كان يستدعي إلى ذهنه مشهد رأس أبيه في الطشت أمام يزيد، فتعزف نفسه عن الأكل، دون أن يكون لترك أكله علاقة بالكراهة المولوية، ولذا جاء في بعض النصوص ما يرغب في أكل رأس الشاة[2].

ج ـ كراهته (ص) أكل لحم الأرنب، ومن الأمثلة التي قد تذكر في هذا السياق، ما ورد في الحديث عن أكل لحم الأرنب، فقد ورد في الحديث الصحيح عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**كان رسول الله عزوف النفس، وكان يكره الشيء ولا يحرّمه، فأتي بالأرنب فكرهها ولم يحرّمها**»[3]، وهذا الحديث صريح في عدم حرمة لحم الأرنب، بيد أنّ المشهور قالوا بالحرمة، استناداً إلى دلالة بعض الأخبار، وقد ناقش بعض الفقهاء في الحرمة لعدم تمامية الدليل عليها، وحَمَلَ الأخبار الظاهرة في الحرمة على الكراهة، جمعاً بينها وبين ما دلّ على الحليّة، ومنها الحديث المذكور[4]، ولا وجه لحمل هذا

= فهذا يعني حصول التعارض بين الخبرين، بخلاف ما إذا حمل على الإعجاب الشخصي، وعلى فعله لمرة. هذا لو صحت الأخبار من الجانبين. مع أن الرواية الثانية مرسلة.

(1) **مثير الأحزان**، ص79. **الملهوف على قتلى الطفوف**، ص213.

(2) ففي خبر درست، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ذكرنا الرؤوس من الشاة، فقال: الرأس موضع الذكاة وأقرب من المرعى، وأبعد من الأذى». انظر: **الكافي**، ج6، ص319، وعنه **وسائل الشيعة**، ج25، ص68، الباب 31 من أبواب بقية الأطعمة الحديث 1. باب أكل الرؤوس.

(3) **تهذيب الأحكام**، ج9، ص43، وعنه **وسائل الشيعة**، الباب 2 من أبواب الأطعمة المحرمة الحديث 21.

(4) قال المحقق الأردبيلي: «وتدل على كراهة الأرنب صحيحة حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: كان رسول الله (ص) عزوف النفس، وكان يكره الشيء ولا يحرّمه، فأتي بالأرنب فكرهها ولم =

الحديث المحلّل على التقيّة[1]، لأنّه مع إمكان الجمع العرفي فلا تصل النوبة إلى المرجحات، على أنه ـ لو فرض استقرار التعارض ـ مع وجود المرجح الكتابي في المقام، وهو الآيات الدالة على الحلّ، فيؤخذ بأخبار الحلّ، ناهيك عن أنّ التقية هنا مستبعدة، لأنّها لا تحتّم نقل الإمام عليه السلام لمثل هذا الكلام المفصّل عن رسول الله (ص)، بما يعطي الآخر حجة. بل يمكن القول: إنه لو كنا وهذا الحديث فقط فهو ليس صريحاً في عدم الحرمة فحسب، بل ويمكن أن يقال بظهوره في عدم الكراهة الشرعيّة أيضاً، وأنّ كراهة النبي (ص) لأكل لحم الأرنب ناشئة من أنه (ص) كان عزوف النفس، ويعاف لحمه، فهو عافه بشكل شخصي لا شرعي.

د ـ كراهته (ص) أكل الضبّ، فإنّنا لو أخذنا الروايات الواردة من طرق السُّنة وتمّ التوثق من صحتها، فهي تشي بالكراهة الجبليّة، ولا تدل لا على الحرمة ولا على الكراهة الشرعية، ففي مجمع الزوائد: عن ميمونة أنّه أهدي لها ضبٌّ فأتاها رجلان من قومها، فأمرت به فصنع، ثم قرّبته إليهما، فجاء رسول الله (ص) وهما يأكلان فرحب بهما، ثم أخذ ليأكل فلما أخذ اللقمة إلى فيه قال ما هذا؟ قال: ضبٌّ أهدي لنا، قال: فوضع اللقمة وأراد الرجلان أن يطرحا ما في أفواههما، فقال رسول الله (ص): لا تفعلا، إنكم أهل نجد تأكلونها وإنا أهل تهامة نعافها. رواه الطبراني في الكبير وفيه يزيد بن أبي زياد وهو ممن يكتب حديثه مع ضعفه. وعن الشعبي قال: جلست إلى ابن عمر سنتين أو سنة ونصفاً ما سمعته يحدث عن النبي (ص) شيئاً غير أنه حدث مرة عن امرأة من أزواج النبي (ص) أن النبي (ص) أتي بضب، فقال النبي (ص) كلوه لا بأس به ولكنه ليس من طعام قومي. رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح. وعن أبي هريرة قال: أُتي رسول الله (ص) بسبعة أضب عليها تمر وسمن، فقال: كلوا، فإني أعافها. رواه أحمد وفيه أبو المهزم وهو ضعيف، وقال أحمد ما أقرب حديثه»[2].

والتعبير بـ «عافه» أو «إني أعافه» ليس ظاهراً في أنه عافه أو يعافه من منطلق شرعي،

= يحرّمها. وهذه مع ما تقدم من الأصل، والعمومات، وحصر المحرمات، دليل حلّ أكثر الأشياء خصوصاً الأرنب إلّا أن يثبت التحريم بدليل شرعي، وليس بواضح هنا إلا كلامهم، مع ما تقدم، مع أنه يمكن الجمع بينها وبين ما دل على التحريم بحمله على الكراهة، فتأمل وتذكر واحتط». انظر: **مجمع الفائدة والبرهان**، ج11، ص171.

(1) كما فعل في **روضة المتقين**، ج7، ص449.

(2) **مجمع الزوائد**، ج4، ص38.

فلا مجال لدعوى ظهوره في الكراهة الشرعية، كما في لفظ «كره» مثلاً، الذي قد يدعى حمله على الكراهة الشرعية بسبب كثرة استخدامه في النصوص فيها، ما لم تقم قرينة على غيرها، وأمّا «عاف» فلا ظهور له في الكراهة الشرعية، كما أنَّ القرينة على ذلك غير موجودة، فلربما عاف الشيء من منطلق بشري، ولذا يتوقف حمله على الإعافة الشرعية على قيام القرينة، وقوله (ص) في الخبر الأول: «إنكم أهل نجد تأكلونها وإنا أهل تهامة نعافها»، ظاهر في الإعافة البشرية المتصلة بالعادة[1]، وهو نظير ما نراه اليوم من أنّ أهل الشام يأكلون اللحم النيء بينما أهل العراق أو الحجاز وغيرهم يعافونه، وعليه، فإذا ورد في الخبر أنّ النبي (ص): «عاف أمراً» فحمله على الكراهة الشرعيّة يحتاج إلى قرينة، وقد نجد في بعض الأخبار استخدام الإعافة في الكراهة الشرعية[2]، وعليه فإذا كان استعمالها فيها متعارفاً كاستعمالها في الكراهة الجبلّية، فلا يبقى لتعبير «عاف» ظهورٌ في أحد المعينين، ويحتاج حمله على أحدهما إلى قرينة.

بالعودة إلى موضوع أكل الضب، فإنه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الفتوى لدى فقهاء الشيعة هي بتحريم أكله، والمستند في الحرمة هو الأخبار، والتي ذكرت أنه من المسوخ، ففي صحيحة الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُه عَنْ أَكْلِ الضَّبِّ؟ فَقَالَ: «إِنَّ الضَّبَّ والْفَأْرَةَ والْقِرَدَةَ والْخَنَازِيرَ مُسُوخٌ»[3]. وقضية المسوخ وتحريم أكل ما عدّ منها لنا عليها بعض الإشكالات التي طرحناها في بعض الدروس، وثمّة رواية تدل على كراهة أكل الضب، فعن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان يكره أن يؤكل من الدواب لحم الأرنب والضب والخيل والبغال وليس بحرام كتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير»[4]. والتفصيل في ذلك موكول إلى محله.

---

(1) ولعلّ منه ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجري والمارماهي والزمير وما [ليس] له قشر من السمك حرام هو؟ فقال لي: يا محمد اقرأ هذه الآية التي في الأنعام ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: 145] قال: فقرأتها حتى فرغت منها فقال: إنما الحرام ما حرّم الله ورسوله في كتابه، ولكنهم قد كانوا يعافون أشياء، فنحن نعافها». **تهذيب الأحكام**، ج9، ص6.

(2) وذلك ما ورد في معتبرة فضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام: «وعَافَ رَسُولُ اللَّه (ص) أَشْيَاءَ وكَرِهَهَا ولَمْ يَنْه عَنْهَا نَهْيَ حَرَام إِنَّمَا نَهَى عَنْهَا نَهْيَ إِعَافَةٍ وكَرَاهَةٍ ثُمَّ رَخَّصَ فِيهَا فَصَارَ الأَخْذُ بِرُخَصِه...». **الكافي**، ج1، ص267.

(3) **الكليني**، ج6، ص245.

(4) **تهذيب الأحكام**، ج9، ص42.

2. أنس المعصوم بالأشياء والأمكنة والحيوانات

تحدثنا سابقاً أنّ من مقتضيات البشرية أن يعجب المعصوم ببعض الناس أو ببعض الأطعمة، ومن هذا الباب أنسه ببعض الأشياء من الحيوانات أو الأمكنة، أو غيرها، من قبيل ما ورد من أنس الإمام الصادق عليه السلام بنوع من الحمام وهو الحمام الراعبي[1]، فقد روى الكليني بإسناده عن عِدَّة مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ عُثْمَانَ الأَصْبَهَانِيِّ قَالَ: اسْتَهْدَانِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، فَأَهْدَيْتُ لَه طَيْراً رَاعِبِيّاً، فَدَخَلَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام فَقَالَ: اجْعَلُوا هَذَا الطَّيْرَ الرَّاعِبِيَّ مَعِي فِي الْبَيْتِ يُؤْنِسُنِي»[2]. والرواية ـ لو صحت وكانت هي الأساس في الباب ـ فربما يقال: إنه لا يُستفاد منها استحباب الاقتناء شرعاً لكل مكلف حتى لو لم يكن يأنس بذلك، فإنّ أنسه عليه السلام ربما كان تعبيراً عن حالة مزاج شخصي، وهي تختلف من شخص لآخر. نعم، إنّ ذلك يدل على الإباحة، لأنّه لا يمكن أن يأنس بأمر محرم، لكن الإباحة لا تتوقف استفادتها على ذلك الحديث. ونظيرها رواية أخرى رواها الكليني أيضاً عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ أصل حمام الحرم بقيّة حمام كانت لإسماعيل بن إبراهيم اتخذها كان يأنس بها»[3]. أجل، قد يستفاد الاستحباب من روايات أخرى واردة في هذا المقام فلتراجع.

3. نماذج من أفعاله (ص) ذات البعد العاطفي

من الطبيعي أن للنبي (ص) بصفته بشراً جملة من المشاعر الخاصة، والمشاعر في أصولها جبلية وإن أمكن تنميتها بالتربية، فهو (ص) كبشرٍ يحب ويبغض ويبكي ويضحك ويفرح ويحزن، ويحنّ إلى وطنه وأرضه، إلى غير ذلك من هذه المشاعر، وربما تخرج بعض المشاعر عن أن تكون موضع تكليف لأنها قد تفرض نفسها على المعصوم كما تفرض نفسها على سائر البشر دون إرداته واختياره، وهذه بعض الأمثلة:

أ ـ البكاء والحزن، لا يخفى أنّ البكاء تارة يكون اختيارياً ويملك الإنسان أمره، فيدفع نفسه أو يحفزها على البكاء من خلال أسبابه ومقدماته، كأن يضع نفسه في أجواء

(1) قيل: الراعبي طائر مولد بين الورشان والحمام، وهو شكل عجيب. انظر: **مرآة العقول**، ج22، ص469.

(2) **الكافي**، ج6، ص458.

(3) المصدر نفسه، ج6، ص546، وعنه **وسائل الشيعة**، ج11، ص515، الباب 31 من أبواب أحكام الدواب الحديث 2.

عاطفية خاصة تستدعي البكاء، وأخرى يكون أمراً غير اختياري، كما لو فاجأته بعض المواقف المؤثرة فانهمرت منه الدمعة حزناً أو فرحاً بشكل عفوي وتلقائي، وربما تأثر نفسياً في حالة الصدمة العاطفية إلى درجة الإغماء مثلاً. ولا يخفى أيضاً أنّ المؤاخذة على البكاء، إنما تكون في الصنف الأول دون الثاني. فلو فرض أننا حكمنا بحرمة البكاء مثلاً في مورد معين كالبكاء على الميت المشرك، أو البكاء لأمر دنيوي في الصلاة فهذا إنما يكون في الاختياري منه، نعم الحكم ببطلان الصلاة بالبكاء غير الاختياري لا محذور فيه إنْ ساعد عليه الدليل، كما في الحكم بإعادة الصلاة لأمور غير اختيارية كخروج الريح أو البول بدون إرادة، وبناءً عليه، فلو ذرف النبي (ص) أو الإمام عليه السلام دمعة على ابنه الفقيد فقد تكون دمعة ترقرقت وانسابت منه لا عن اختيار، وإنما بسبب تأثره العاطفي البشري على ولده، وهنا لا مجال للحديث عن استحباب ذلك، لأنّ الحكم بالاستحباب فرع إحراز أنه فعل ذلك عن اختيار، نعم، لا ريب أنه يستفاد من بكائه عدم الحرمة، لأنه لو كان محرّماً لما صدر من النبي (ص) ولجنّبه الله تعالى الوقوع فيه، لكنْ لا مجال لتوهم التحريم أصلاً في أمر جبلّي، ولا للذم على فعله. ومنه يتّضح أنّ الحديث عن استحباب البكاء لأنّ المعصوم بكى لا وجه له في غير الاختياري منه، وأمّا البكاء الاختياري فثمة مجال فيه للحديث عن استحباب التأسي به عليه السلام، وذلك فيما إذا اقترن بقرينة تدل على الاستحباب، أو بكلام يحثّ على البكاء بلسان بيان الأجر عليه أو غيره، كما في البكاء على الإمام الحسين عليه السلام، حيث دلت الأخبار على الاستحباب، وإذا لم تقم قرينة على الاستحباب فغاية ما يستفاد من بكائه عليه السلام هو الإباحة.

ب ـ لوازم الحزن والبكاء: لا يخفى أنّ لحالة الحزن والبكاء ـ في حال اجتاحت الإنسان ـ لوازم قهرية، كاحمرار العين مثلاً، وقد تصدر عنه بعض الأفعال أيضاً كلطم الوجه أو ما إلى ذلك، والسؤال: أنه في حال صدرت هذه اللوازم من المعصوم فهل يُستفاد منها حكم شرعي؟

لوحظ أن بعض الفقهاء قد استدلّ على شرعية «التطبير» أي إدماء الرأس، استناداً إلى ما ورد من تقريح الإمام الرضا عليه السلام لجفون عينيه من شدّة بكائه على جدّه الحسين عليه السلام.

لكن العلّامة السيد محسن الأمين ردّ عليه قائلاً: «أمّا بكاء علي بن الحسين عليه السلام على أبيه المؤدي إلى الإغماء وامتناعه عن الطعام والشراب، فهو أجنبي عن المقام، فإنّ هذه الأمور قهريّة لا يتعلّق بها تكليف، وما كان منها اختيارياً فحاله

حال ما مرّ... وأما استشهاده بتقريح الرضا عليه السلام جفون عينيه من البكاء فإنْ صحّ فلا بدّ أن يكون حصل ذلك قهراً واضطراراً لا قصداً واختياراً. ومن يعلم أو يظن أنّ البكاء يُقرح عينيه فلا يجوز له البكاء إن قدر على تركه، لوجوب دفع الضرر بالإجماع وحكم العقل»[1]. وقد تطرقنا لهذا الأمر، أعني ما يتصلّ بتقريح الرضا عليه السلام لجفون عينيه بشكل أكثر تفصيلاً في كتاب فقه الشعائر والطقوس ـ التطبير أنموذجاً، فليراجع.

4. نموذج ذو صلة بلسان المعصوم

عرفنا سابقاً أنّ الخصائص البشرية لدى الأنبياء عليهم السلام تمتدّ حتى إلى ألسنتهم وبيانهم، فربما كان نبي أفصح من آخر، كما يُستفاد من قوله تعالى: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾[2] ولا محذور في ذلك شريطة أن لا تصل العقدة إلى عدم القدرة على البيان وإيصال الرسالة أو تكون عيباً منفراً. وفي هذا السياق يمكن أن نذكر نموذجاً على صلةٍ باللسان، وهو تكلم المعصوم بلغة معينة أو لهجة خاصة أو كيفية خاصة في أداء الجمل والكلمات فهذا في نفسه لا يدلّ على استحباب الكلام بتلك اللغة أو اللهجة أو الكيفية، وإنّما هو انسياق مع الحالة البشريّة في أنّ الإنسان الذي يعيش في مجتمع معين فمن الطبيعي أن يتكلم بلغة قومه التي تعلمها منذ صغره، وهذا أمر لا علاقة له بالشرع، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[3].

ومنه تعرف التأمل فيما ذهب إليه جمعٌ من العلماء من اعتبار العربيّة شرطاً في إنشاء عقد البيع وغيره من العقود والإيقاعات، وذلك تأسياً برسول الله (ص) الذي كان يجري عقوده بالعربية، فيتمسك بدليل التأسي ويثبت شرطية العربية في العقود[4].

وقد اعترض بعض الفقهاء على هذا الاستدلال بأنّه «لا دليل على وجوب التأسّي بالنبي (ص) بل ولا على استحبابه في غير الأحكام، وإلّا فلازم ذلك أن يقال بحرمة التكلّم

(1) **رسالة التنزيه**، ص61 ـ 67، **رسائل الشعائر الحسينية**، ج2، ص227 ـ 223.

(2) سورة طه، الآيتان 27 ـ 28.

(3) سورة إبراهيم، الآية 4.

(4) قال الشيخ الأنصاري: «المحكي عن جماعة، منهم: السيد عميد الدين والفاضل المقداد والمحقق والشهيد الثانيان: اعتبار العربية في العقد، للتأسي ـ كما في جامع المقاصد ـ ولأن عدم صحته بالعربي غير الماضي يستلزم عدم صحته بغير العربي بطريق أولى. وفي الوجهين ما لا يخفى»، انظر: **كتاب المكاسب**، ج3، ص135.

بغير العربي في المحاورات العرفية عند التمكّن من العربي، لأنّ النبي (ص) كان يتكلّم في جميع محاوراته بالعربية، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، لأنّه (ص) إنّما كان يتكلّم بالعربي لكونه عربياً لا من جهة وجوبه ولزومه»[1]، فالنبي (ص) لما كان عربياً ويعيش في بيئة عربية، فيكون تكلمه وإنشاؤه للعقود بالعربية، جرياً على سجيته الإنسانية الطبيعية لا من جهة استحباب أو لزوم العربية شرعاً في إنشاء العقود والإيقاعات.

والأمثلة في هذا المجال كثيرة جداً لا يسعنا استقصاؤها في هذه البحوث[2]، ولكنا نقول على نحو الإجمال: إنّ في كتبنا الحديثية مجموعة كبيرة من الروايات تحكي تصرفات وأفعال رسول الله (ص) وأئمة آل البيت البشرية، من قبيل ما يرتبط بأكلهم وشربهم ونومهم؛ فهذه الأخبار لا بدّ من إعادة النظر في الفهم السائد لها، وهو حملها على بيان الحكم الشرعي بشكل كلي ومطلق، مع أنّ بعضها يعكس الطبيعة البشرية للمعصوم، ولو رجعنا إلى كتاب «وسائل الشيعة» للحر العاملي لوجدناه قد عقد عشرات الأبواب تحت عناوين استحباب أكل كذا وكذا... أو كراهة شرب كذا... ويدرج ضمن هذه الأبوب روايات هي من قبيل الروايات المتقدمة.

وقريب من هذا حثّهم لبعض الأشخاص على تخيّر بعض الأطعمة والأشربة ونحو ذلك، فقد يكون إرشاداً لبعض منافع الأطعمة أو ملاءمتها لبعض الأفراد كما سيأتي لاحقاً.

5. موارد أخرى وقع فيها الخلاف

ما ذكرناه كان أمثلة ونماذج لبعض أفعاله (ص) وتصرفاته التي قلنا إنّ من الممكن حملها على البُعد البشري الذي لا صلة له بالشريعة، وثمة موارد عديدة وقع النزاع في حمل فعله (ص) وتصرفه فيها على الشرعي أو على الجبلّي البشري، وقد أشار الشهيدان إلى عدة موارد خلافية، وهي أمثلة يدور الأمر فيها بين الجبلي أو العبادي، أو بين العبادي والعادي، وهي:

---

(1) **موسوعة الإمام الخوئي**، ج36، ص196. وقال تلميذه السيد تقي القمي: «لا دليل على وجوب التأسي به (ص) على الإطلاق إلّا فيما علم فعله بعنوان التشريع وبيان الحكم، ولم يعلم منه ذلك في المقام بل علم عدمه». **عمدة المطالب**، ج2، ص115.

(2) لعلّ من ذلك ما ذكره الشيخ النوري: «باب استحباب التمندل من الغسل بعد الطعام، وتركه قبله». ثم روي عن الحسن بن فضل الطبرسي في مكارم الأخلاق الرواية التالية: عن صفوان الجمال قال: «كنا عند أبي عبد الله عليه السلام، فحضرت المائدة، فأتى الخادم بالوضوء، فناوله المنديل فعافه، ثم قال: منه غسلنا». انظر: **مستدرك الوسائل**، ج16، ص270.

أ ـ «جلسة الاستراحة، وهي ثابتة من فعله (ص)، وزعم بعض العامة أنه إنما فعلها بعد أن بدن وحمل[1] اللحم، فجَعَلَها للجبلة، وقد ثبت عندنا أنّها عبادة»[2].

ب ـ دخوله (ص) مكة من «ثنية كَـدَاء» وهي الثنية العليا بها، مما يلي المقابر، وهي «المعلى»، وخروجه من «ثنية كُدَا» الثنية السفلى مما يلي باب العمرة[3]، فهل ذلك لأنه صادف طريقه أو لأنّه سنة؟ وتظهر الفائدة في استحبابه لكل داخل.

---

(1) قال في الرواشح: «ثمّ ممّا يَهْفُو فيه المصحّفون «بَدَّن» و«جَمَل». فاعلم أنّ الصحيح في الأوّل التشديد من التبدين بمعنى الكِبَر في السنّ، يقال: بَدَّنت، أي كَبرتُ وأسننتُ، لا بالتخفيف من البدانة وهي السِّمَن والضخامة ؛ لأنّ ذلك خلاف صفته (ص). وفي الثاني الجيمُ ـ من الجَمْل بمعنى الإذابة يقال: جَمَل الشحمَ يجمُله جَمْلاً من باب طَلَبَ، أي أذابه واستخرج دُهنه، وكذلك أجمله، ومنه يقال الجميلُ للشحم المُذاب ـ لا بالحاء المهملة كنايةً عن كثرة اللحم وضخامة الجثّة». انظر: **الرواشح السماوية**، ص226. أقول: تفسيره بعيد، والنبي (ص) على ما تذكر بعض الأخبار قد بدن عندما أسن، ففي خبر أم قيس بنت محصن أنّ رسول الله (ص) لما أسن وحمل اللحم اتخذ عموداً في مصلاه يعتمد عليه». انظر: **سنن أبي داود**، ج1، ص215، و**المستدرك للحاكم**، ج1، ص265. وفي رواية عن عائشة تشرح قيام الليل عند رسول الله (ص): «...فلما أسنّ وحمل اللحم صلى سبع ركعات لا يجلس إلّا في السادسة فيحمد الله ويدعو ربّه ثم يقوم ولا يسلم...»، بينما كان قبل ذلك لا يجلس إلّا في الثامنة. انظر: **سنن أبي داود**، ج1، ص345. والبدانة في الجسم تنقل عن الإمام الباقر عليه السلام، ففي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام متحدثاً عما فعله عند دفن أبيه عليه السلام : «...وعَصَّبْنَاه بَعْدَ ذَلِكَ بِعِمَامَةٍ وشَقَقْنَا لَه الأَرْضَ مِنْ أَجْلِ أَنَّه كَانَ بَادِناً». **الكافي**، ج3، ص140، و**تهذيب الأحكام**، ج1، ص300، قال المجلسي: «أي تركنا اللحد، لأنه كان جسيم البدن وكان لا يمكن تهيئة اللحد بقدر بدنه لرخاوة الأرض». **مرآة العقول**، ج1، ص305.

(2) إن فقهاء الشيعة ـ كما قال الشهيد ـ ينفون الجبلة فيها، وإنما وقع الكلام بينهم في الوجوب أو الاستحباب، والمشهور هو الاستحباب، انظر: **مستمسك العروة الوثقى**، ج6، ص410، والمسألة فيها روايات عديدة فلتراجع، **وسائل الشيعة**، ج6، ص346، الباب 5 من أبواب السجود.

(3) الثنية «معناها العقبة، سمّيت بها؛ لأنّها تتقدّم الطريقَ وتعرض له، أو لأنّها تَثني سالكها وتَصرفه، ومنه قولهم: فلان طلّاع الثنايا، إذا كان سامياً لمعالي الأمور». انظر: **الرواشح السماوية**، ص225. وأما كداء وكدا، فهما جبلان بمكة، قال المطرزي في المغرب كما نقله عنه في الرواشح: «كَداء ـ بالفتح والمدّ ـ هو جبل بمكّة، وكُدَيٌّ ـ على تصغيره ـ جبل بها آخَرُ». وقال الشهيد: «ويستحبّ عندنا دخوله من ثنية كداء بالفتح والمدّ، وهي التي ينحدر منها إلى الحجون مقبرة مكّة، ويخرج من ثنية كدي بالضمّ والقصر منوّناً وهي بأسفل مكّة». **الدروس الشرعية**، ج1، ص392. وقد وقع تصحيف في كداء وكدا، كما أشار إليه المحقق الداماد في **الرواشح السماوية**، ص224 ـ 225.

ج ـ نزوله «بالمحصب»[1] لمّا نفر في الأخير[2].
د ـ وتعريسه لما بلغ «ذا الحليفة»[3].

---

(1) قيل: «المحصب هو: الشعب الذي مخرجه إلى الأبطح بين مكة ومنى»، والمحصب هو المكان الذي يكثر حصاه. قال الدسوقي: «وهو ما بين الجبلين منتهياً للمقبرة، سمي بالمحصب لكثرة الحصباء فيه من السيل». **حاشية الدسوقي**، ج2، ص50، والتحصيب هو من المستحبات. قال الكركي: «(والتحصيب) المُراد به: النزول بمسجد الحصباء بالأبطح، تأسياً بالنبي (ص). ويقال: إنه ليس للمسجد أثر في هذه الأزمنة كلها فتتأدى هذه السُّنة بالنزول بالأبطح». **جامع المقاصد**، ج3، ص271. وقال الشهيد الثاني: «(ومن المستَحَب التحْصِيبُ)، المُرادُ به النُّزُولُ بمسجدِ الحَصباءِ بالأبْطَحِ تأسّياً بالنبي. ويقال: إنّه ليس للمسجدِ أَثَرٌ في هذه الأزمِنَةِ، فَتَتَأدّى السنّةُ بالنزولِ بالأبْطَحِ». انظر: حاشية **المختصر النافع** ص80. وأما الخلاف في عبادية التحصيب وعدمه فقد نقله الكحلاني في «سبل السلام» قال: «واختلف السلف والخلف هل التحصيب سنة أم لا؟ فقيل: سنة. وقيل: لا، إنما هو منزل نزله النبي (ص) وقد فعله الخلفاء بعده تأسياً به (ص). وذهب ابن عباس إلى أنه ليس من المناسك المستحبة، وإلى مثله ذهبت عائشة كما دلّ له الحديث وهو قوله: وعن عائشة (رضي الله عنها) أنها لم تكن تفعل ذلك: أي النزول بالأبطح، وتقول: إنما نزله رسول الله (ص) لأنه كان منزلاً أسمح لخروجه»، رواه مسلم. أي أسهل لخروجه من مكة راجعاً إلى المدينة، قيل: والحكمة في نزوله فيه إظهار نعمة الله باعتزاز دينه، وإظهار كلمته، وظهوره على الدين كله، فإنّ هذا المحلّ هو الذي تقاسمت فيه قريش على قطيعة بني هاشم وكتبوا صحيفة القطيعة في القصة المعروفة. وإذا كانت الحكمة هي هذه فهي نعمة على الأمة أجمعين فينبغي نزوله لمن حجّ من الأمة إلى يوم الدين». **سبل السلام**، ج2، ص215. وفي رواياتنا ما يدل على استحباب التحصيب، في صحيحة مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَنْفِرَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَيْسَ لَكَ أَنْ تَنْفِرَ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ وإِنْ تَأَخَّرْتَ إِلَى آخِرِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ وهُوَ يَوْمُ النَّفْرِ الأَخِيرِ فَلَا عَلَيْكَ أَيَّ سَاعَةٍ نَفَرْتَ ورَمَيْتَ قَبْلَ الزَّوَالِ أَوْ بَعْدَه فَإِذَا نَفَرْتَ وانْتَهَيْتَ إِلَى الْحَصْبَةِ وهِيَ الْبَطْحَاءُ فَشِئْتَ أَنْ تَنْزِلَ قَلِيلاً فَإِنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ كَانَ أَبِي يَنْزِلُهَا ثُمَّ يَحْمِلُ فَيَدْخُلُ مَكَّةَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنَامَ بِهَا». انظر: **الكافي**، ج4، ص520، و**تهذيب الأحكام**، ج5، ص271.

(2) الظاهر أنه يقصد في النفر الأخير، قال ابن إدريس: «والثالث عشر: يوم النفر الثاني، وليلته تسمى ليلة التحصيب، لأنه النفر الأخير. والتحصيب يستحب لمن نفر في النفر الثاني، دون الأول على ما قدمناه». **السرائر**، ج1، ص611.

(3) قال الشهيد الثاني: «قوله: «ويستحب النزول بالمعرس على طريق المدينة والصلاة ركعتين به»». هو ـ بضم الميم وفتح العين وتشديد الراء المفتوحة ـ اسم مفعول من التعريس، وهو النزول آخر الليل للاستراحة إذا كان سائراً ليلاً. ويقال بفتح الميم وسكون العين وتخفيف الراء. والمعرس بذي الحليفة بقرب مسجد الشجرة بإزائه مما يلي القبلة، يستحب النزول به، والصلاة فيه، والاضطجاع، تأسياً بالنبي (ص). ولا فرق بين النزول فيه ليلاً أو نهاراً». انظر: **مسالك الأفهام**، ج2، ص381. وقد دلّت الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام على استحباب النُّزول به، ففي صحيحة مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «إِذَا انْصَرَفْتَ مِنْ مَكَّةَ إِلَى الْمَدِينَةِ وانْتَهَيْتَ إِلَى ذِي الْحُلَيْفَةِ وأَنْتَ رَاجِعٌ إِلَى =

هـ ـ وذهابه بطريق في العيد وعوده بآخر»[1].

وبعد ذكر هذه الأمثلة يقول الشهيدان: «وعندنا ذلك كله محمول على الشرعي لعموم أدلة التأسي»[2].

ولا يسع المقام هنا لتحقيق هذه الموارد وبيان الوجه الصحيح فيها، فيُرجأ ذلك إلى محلّه من البحوث الفقهية.

خامساً: ما هو الأصل؟

لو أحرز الفقيه أنّ فعل النبي (ص) جبلّي بشري (داخل في الطبيعيات) أو أنه عبادي وشرعي (داخل في الشرعيات) فلا تواجهه أية مشكلة، ولكن ماذا لو دار أمرُ فعلٍ من أفعاله بين أن يكون مولوياً تشريعياً أو يكون جبلياً بشرياً، فهل من أصل يرجع إليه لتحديد الموقف؟

يوجد خلاف في هذه المسألة[3]، كما قال الشهيد الثاني، دون تحديد موقف

= الْمَدِينَةِ مِنْ مَكَّةَ فَائْتِ مُعَرَّسَ النَّبِيِّ (ص)، فَإِنْ كُنْتَ فِي وَقْتِ صَلَاةٍ مَكْتُوبَةٍ أَوْ نَافِلَةٍ فَصَلِّ فِيه، وإِنْ كَانَ فِي غَيْرِ وَقْتِ صَلَاةٍ مَكْتُوبَةٍ فَانْزِلْ فِيه قَلِيلاً فَإِنَّ رَسُولَ اللَّه (ص) قَدْ كَانَ يُعَرِّسُ فِيه ويُصَلِّي». انظر: **الكافي**، ج4، ص565.

(1) روى ابن شبة بسنده عن ابن عباس قال: «كان النبي (ص) إذا خرج إلى العيد في طريق لم يرجع فيه». انظر: **تاريخ المدينة**، ج1، ص137. وقال في المغني: «(مسألة) قال (وإذا غدا من طريق رجع من غيره) وجملته أن الرجوع في غير الطريق التي غدا منها سُنّة، وبهذا قال مالك والشافعي، والأصل فيه أن رسول الله (ص) كان يفعله. قال أبو هريرة: كان رسول الله (ص) إذا خرج يوم العيد في طريق رجع في غيره. قال الترمذي: هذا حديث حسن، وقال بعض أهل العلم: إنما فعل هذا قصداً لسلوك الأبعد في الذهاب ليكثر ثوابه وخطواته إلى الصلاة، ويعود في الأقرب لأنه أسهل وهو راجع إلى منزله. وقيل كان يحب أن يشهد له الطريقان. وقيل: كان يحب المساواة بين أهل الطريقين في التبرّك بمروره بهم وسرورهم برؤيته وينتفعون بمسألته، وقيل: لتحصل الصدقة ممن صحبه على أهل الطريقين من الفقراء، وقيل: لتبرّك الطريقين بوطئه عليها. وفي الجملة الاقتداء به سُنّة لاحتمال بقاء المعنى الذي فعله من أجله ولأنه قد يفعل الشيء لمعنى ويبقى في حقّ غيره سُنّة مع زوال المعنى كالرمل والاضطباع في طواف القدوم فعله هو وأصحابه لإظهار الجلد للكفار وبقي سُنّة بعد زوالهم، ولهذا روي عن عمر (رضي الله عنه) أنه قال فيهم: الرملان الآن ولمن نبدي مناكبنا وقد نفى الله المشركين؟! ثم قال: مع ذلك لا ندع شيئاً فعلناه مع رسول الله (ص)». **المغني**، ج2، ص249.

(2) **تمهيد القواعد**، ص236، **القواعد والفوائد**، ج1، ص211. بتصرف.

(3) ويوجد بينهم خلاف آخر بعد إحراز أن فعله ليس من الطبيعيات، والخلاف ينصب حول وجه الفعل، أنه للوجوب أو الاستحباب أو الإباحة، فهل يجب التأسي أم يستحب أم لا هذا ولاذاك؟ إنّ هذا النزاع ـ كما قلنا ـ هو بعد الفراغ من كون الفعل ليس جبلياً، كما يظهر من صاحب الفصول، قال (رحمه الله): «اختلفوا في التأسي بفعل النبي (ص) فذهبوا فيه إلى مذاهب فقيل بالوجوب وقيل بالاستحباب وقيل بالإباحة وقيل بالوقف، وموضع النزاع ما لو فعل في غير مقام البيان ولم يعلم وجهه ولم يكن في نفسه =

فيها[1]. ويبدو أنّ الميرزا القمي من المتوقفين، قال: «أما الأفعال الطبيعية كالأكل والشرب والنوم والاستيقاظ فالكل مباح له ولنا بلا إشكال، وذلك إذا لم يلحقه حيثية واعتبار وخصوصية كالاستمرار على القيلولة وأكل الزبيب على الريق مثلاً، فإنها بذلك تندرج في الأقسام الآتية، وأمّا ما يتردد بين كونه من أفعال الطبايع أو من الشرع، ففي حمله على أيّهما وجهان: نظراً إلى أصالة عدم التشريع، وإلى أنه (ص) بعث لبيان الشرعيات»[2]. أجل، نقله لكلام الشهيد الأول قد يبدو أنه يميل إلى ما مَالَ إليه الشهيد، وهو أصالة التشريع، قال (الشهيد الأول): «أفعال النبي (ص) حجة، كما أنّ أقواله حجة. ولو تردد الفعل بين الجبلي والشرعي، فهل يحمل على الجبلي، لأصالة عدم التشريع أو على الشرعي، لأنّه (ص) بعث لبيان الشرعيات؟ وقد وقع ذلك في مواضع» (وذكر الأمثلة المتقدمة) ثم أضاف: «وعندنا ذلك كله محمول على الشرعي لعموم أدلة التأسي»[3]. وتبعه بعض الفقهاء على ذلك، كابن أبي جمهور الأحسائي[4]. ونقل القزويني في تعليقته على المعالم قولاً لبعض الأصحاب رجّح صاحبه أنه من الشرعيات «استناداً إلى ظاهر حاله (ص) من حيث إنه بُعث لبيان الشرع»[5].

والظاهر أنّ حملَ فعله في موارد التردد بين العادي والعبادي أو قل بين الجبلي والشرعي على العبادة والتشريع مع فقد قرينة حالية أو مقالية تعيّن ذلك وتساعد عليه مما لا دليل عليه، ولا مجال لاستفادة الحكم الشرعي من مجرد تصرفه وفعله، لعدم تماميّة ما استدل به على الشرعيّة أو العباديّة، وهو أحد الوجوه التالية:

أولاً: أنّه بعث لبيان الشرعيات. وهذا صحيح، ولكنّ ذلك لا يلغي شخصيته البشريّة وأن بعض أفعاله تصدر منه انسياقاً مع جبلته، فلا نستطيع ترجيح الشرعية على الجبلية عند احتمال الحبليّة.

ثانياً: ما دلّ على التأسي به (ص) واتباعه وإطاعته، من قبيل قوله تعالى: ﴿كَانَ لَكُمْ فِي

= من الأفعال العادية كالأكل والشرب والنوم، أو كان ولكن أوقعه على وجه غير عادي كمداومة الافطار بالحلو والقيلولة، والمختار عندي هو القول بالاستحباب». **الفصول الغروية**، ص313.

(1) قال (رحمه الله): «إذا أمكن حمل فعله على العبادة أو العادة، ففي حمله على العادة لأصالة عدم التشريع، أو العبادة لأنه (ص) بعث لبيان الشرعيات، خلاف». انظر: **تمهيد القواعد**، ص236.

(2) **القوانين**، ج3، ص550.

(3) **القواعد والفوائد**، ج1، ص211.

(4) قال ابن أبي جمهور: «والفعل المتردد بين الجبلي والشرعي، هل يحمل على الأول أو الثاني؟ قولان، الأقرب الثاني». انظر: **الأقطاب الفقهية**، ص66.

(5) **تعليقة على معالم الأصول**، ج5، ص436.

رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ ﴾[3]. وهذا لا يصلح دليلاً في المقام، لأنّ عمومات التأسي والاتباع لا شمول لها لهذا النوع من الأفعال، لكونها ـ أقصد العمومات ـ ناظرة إلى ما أتى به النبي (ص) بصفته رسولاً، والأفعال البشرية لم يأتِ بها بصفته الرسوليّة، وإنّما هي أعمال وأفعال يفعلها كل الناس من المؤمنين بالله تعالى أو غير المؤمنين به، ومن الأنبياء وغيرهم، وقد كانت تصدر منه قبل النبوة، ولم يختلف الحال فيها بعد النبوّة، فإثبات الرساليّة والشرعيّة فيها من دليل التأسي نفسه هو من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. ونحوها أدلة إطاعة الرسول (ص) كما في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾[4] فالإطاعة هي فرع كونه قد أتى بالعمل من موقع التكليف الشرعي والوحي لا بدافع البشرية.

وهكذا يتضح أنّه لا دليل على أصالة الشرعية، وهذا يكفي في المقام، دون حاجة لإثبات أصالة عدم الشرعية، فقد لا تتم دعوى أصالة البشريّة والجبلية في فعله، لعدم الدليل على ذلك، ولكن ما لا شك فيه أنّ أصالة الشرعيّة لا أصل لها.

---

(1) سورة الأحزاب، الآية 21.

(2) سورة آل عمران، الآية 31.

(3) سورة الحشر، الآية 7.

(4) سورة النساء، الآية 59.

المحور الخامس

البُعد الخبروي في شخصية النبي (ص)

أولاً: مفهوم الخبروية ودائرتها
ثانياً: الدليل على الخبروية
ثالثاً: الخبروية بين القبول والرفض
رابعاً: الخبروية والتشريع

من أبعاد شخصية النبي (ص) التي لا بدّ أن نوليها أهمية خاصة بالبحث والدراسة: البعد الخبروي، فما هو مقصودنا بهذا البعد؟ وما هو الدليل عليه؟ وهل يمكن أن نوافق على تصرّف النبي (ص) من موقع الخبرة؟

أولاً: مفهوم الخبروية ودائرتها

1. مفهوم الخبروية

المقصود بالخبروية أنّ النبي (ص) من خلال تجاربه الخاصة في هذه الحياة وما يعاينه من تجارب الآخرين، أو يتناهى إلى سمعه عن تجارب الأمم الماضية، يكتسب خبرة عالية ويمتلك أنظاراً صائبة وتشخيصاً دقيقاً وتحليلاً عميقاً لمجريات الأمور وعواقبها، ما يمكنه من الإدلاء برأيه في كثير من القضايا، لا بصفته رسولاً ومبلغاً عن الله تعالى، بل بصفته خبيراً حكيماً فطناً لا تهجم عليه اللوابس ولا تعوزه المخارج.

الفرق بين التدبيرية والخبروية

وهذا يقودنا للسؤال عن الفارق بين البعد التدبيري والبعد الخبروي عند النبي (ص) أو الإمام عليه السلام، فهل مرجعهما إلى شيء واحد أو إنهما يختلفان؟

والجواب: إنّ التدبيرية تختلف عن الخبروية، لجهة أنّه ليس كل رأي خبروي يتحوّل إلى حكم تدبيري ولايتي، فالنبي (ص) أو الإمام عليه السلام إذ يصدر حكماً تدبيرياً، فليس بالضرورة أن ينطلق من موقع الخبرة، بل إنّ بعض الأحكام التدبيريّة قد لا تحتاج إلى خبرة وتخصص، وأحياناً ينطلق النبي في حكمه التدبيري من خلال هدي الوحي، وعمدة الفارق بينهما: أنّ دائرة التدبيرية هي في الأحكام الولايتية التي تتصل بانتظام شؤون المجتمع، بينما الخبرويّة قد لا يكون لها علاقة بذلك، كالكثير من النصائح الخبروية التي تتحدث عن خصائص الأشياء، وينصح النبي (ص) فيها ببعض الأمور الخاصة مما ليس له علاقة بالنظام العام. **وبعبارة دقيقة:** النسبة بين التدبيرية والخبروية، هي نسبة العموم والخصوص من وجه، ومادة الاشتراك هي الأحكام التدبيرية المعتمدة على الخبرة، وأما افتراق الحكم التدبيري عن الخبروي، فهو في الأحكام التدبيرية الولايتية التي لا تكون منطلقة من الخبرة، وأمّا افتراق الحكم الخبروي عن التدبيري، فهو الأحكام الخبروية النصائحية التي لا يأمر بها النبي (ص) أو الإمام عليه السلام بصفته ولياً للأمر.

وبناءً على ما تقدم، فإنّ مخالفة الحكم التدبيري تستتبع عقوبة قانونية فضلاً عن العقوبة الأخروية، أما مخالفة الإرشاد الخبروي فلا تستتبع عقوبة، فهي من قبيل مخالفة الأوامر أو النواهي الإرشادية.

2. دائرة الخبرويّة

إذا أردنا أن نحدد دائرة الخبروية، فيمكن أن نقول: إنّ فكرة الخبرة عند النبي (ص) أو الإمام عليه السلام بمعنى استفادته من التجارب الإنسانية وإعطاءِ رأيٍ استناداً إلى ذلك، وهو ما قد يسمى بالاجتهاد أو التقدير والتحليل أو الرأي، إنّ هذه الفكرة لا مجال لقبولها عندما يكون حديث النبي (ص) مرتبطاً بالحقل الديني عقيدة أو شريعة، لأنا نعتقد بالدليل القاطع أنّ النبي (ص) لا يجتهد في أمور الدين، بل يصدر عن عين صافية وهي الوحي، قال تعالى: ﴿ **وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ** ﴾[1]، وقال سبحانه: ﴿ **وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ۞ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ۞ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ** ﴾[2]، والأمر عينه ينطبق على الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، وفقاً لعقيدة الشيعة الإمامية، فإنّ الإمام عليه السلام ليس مجتهداً كسائر المجتهدين الذين قد يخطئون وقد يصيبون، بل إنّه ينطق بالحق وقوله هو عين الحقيقة دائماً، وهذا هو مفاد ما قاله الإمام الصادق فيما روي عنه عليه السلام: «**حديثي حديث أبي**... إلى أن يقول: **وحديث رسول الله (ص): قول الله عز وجل**»[3]. وما نقوله عن القضايا الدينيّة نقوله في الإخبارات الغيبية كحوادث آخر الزمان ومجريات عصر ظهور الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، وكذلك ما يتصل بأشراط الساعة أو ما يواجه الميت في القبر أو في يوم القيامة.

وهكذا فإنّ استفادة النبي (ص) بعض المعاني من الآيات القرآنيّة خارجة عن نطاق الخبروية، ففي هذا الحقل لا يعتمد النبي (ص) على الاجتهاد، نعم، هناك كلام مرّ بحثه في الحديث عن القضاء، وهو أن النبي (ص) في ذاك الحقل يعتمد على ظواهر الكلام أو الأفعال كحجة فاصلة في بابي الإقرار والدعاوى، لقوله (ص): «**إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ والأَيْمَانِ وبَعْضُكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِه مِنْ بَعْضٍ فَأَيُّمَا رَجُلٍ قَطَعْتُ لَه مِنْ مَالِ أَخِيه شَيْئاً فَإِنَّمَا قَطَعْتُ لَه بِه قِطْعَةً مِنَ النَّارِ**»[4].

---

(1) سورة النجم، الآيتان 3 ـ 4.

(2) سورة الحاقة، الآيات 44 ـ 46.

(3) **الوسائل**، الباب 8 من أبواب صفات القاضي، الحديث 26.

(4) **الكافي**، ج7، ص414، و**تهذيب الأحكام**، ج6، ص229، وعنه **وسائل الشيعة**، الباب 2، من أبواب كيفية الحكم، الحديث 1، 2، 3.

وعليه فما يطرحه البعض عن «عبقرية محمد» لا يمكن أن نوافق عليه، إن أريد منه أنّ ما يصدر عنه (ص) حتى في إطار الدين هو نتيجة فكر وعبقرية، لأنّ فيه إغفالاً لدور الوحي في بيان الشريعة.

هذا كله عندما نتحدث عن إطار الغيب والمفاهيم الدينيّة والشرعيّة، وأمّا عندما تخرج المسألة عن نطاق الدين وتدخل في قضايا التاريخ أو الجغرافيا أو الزراعة أو الطبّ أو الفلك أو التحليلات السياسيّة والاجتماعيّة أو التدبيرات الظرفية أو الحديث عن مآلات الأحداث والتطورات التي يمكن حدوثها في مستقبل الأيام، مما تكون إرهاصاتها بيّنة من الآن، وكذلك بالنسبة للأخبار الواردة في خصائص الأشياء وبيان الحقائق التكوينية أو ما إلى ذلك من الموضوعات الخارجية، مما لا ربط له بالأحكام الشرعية وموضوعاتها ولا بالمسائل الاعتقاديّة ولا يكون لسان بيانها لسان التوقيف والإخبار عن مصدر غيبي، إنّه في هذه المجالات ثمّة إمكانية كبيرة للحديث عن الخبروية والعبقرية.

ثانياً: الدليل على الخبرويّة

لا أعتقد أنّ ثمّة مانعاً من أن يتكلّم النبي (ص) من موقع الخبرة ناصحاً ومرشداً وموجهاً، والمستند في ذلك الوجوه التالية:

الوجه الأول: إنّ الخبرة تنطلق إمّا من التجربة أو من الحكمة والبصيرة النافذة، أو منهما معاً، وكلا هذين العنصرين (التجربة والحكمة) متوفران في النبي (ص) بصرف النظر عن علمه الخاص، أمّا الخبرة، فلأنه (ص) إنسان قد خبر الحياة وعرف الناس ومعادنهم وطريقة تفكيرهم، وعايش الأحداث وتقلّب الظروف، ما أكسبه أنظاراً صائبة، وحصيلةً معرفيّة تمكّنه من الحكم على الأمور وتقييم الأشخاص، وقد ورد في الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**في التجارب علم مستأنف**»[1]. وعن علي عليه السلام: «**لولا التجارب عميت المذاهب**»[2]. وأما الحكمة، (والحكمة قد تُستقى من التجربة[3] أو من صفاء السريرة أو من نفاذ البصيرة أو من التأمل والتعلم والتسديد الرباني) فهي متوفرة في

---

(1) **كنز الفوائد** للكراجكي، ص172، **ودستور معالم الحكم ومأثور مكارم الشيم، من كلام أمير المؤمنين** عليه السلام، ص18، وأورده ابن أبي الحديد في عداد «الحكم المنسوبة لأمير المؤمنين عليه السلام» **شرح نهج البلاغة**، ج20، ص259.

(2) **الإرشاد** للمفيد، ج1، ص304، **وكنز الفوائد** للكراجكي، ص172، وعنه **بحار الأنوار**، ج68، ص342.

(3) كما في الحديث عن رسول الله (ص): «لا حليم إلا ذو عثرة، ولا حكيم إلا ذو تجربة». انظر: **سنن الترمذي**، ج3، ص255.

النبي (ص) بأعلى مستوياتها فهو سيد الحكماء، وقد عرفه أهل مكة بهذه الصفة قبل البعثة. وهكذا فإنّ الأئمة عليهم السلام قد تحلّوا بالحكمة والبصيرة النافذة، وربما صدر عنهم مواقف وتحليلات من هذا المنطلق، وعلى سبيل المثال: عندما يقول الإمام علي عليه السلام ـ بحسب ما جاء في الروايات ـ: «**سبب العطب طاعة الغضب**»[1]، أو يقول: «**سبب التدمير سوء التدبير**»[2]، أو يقول: «**سبب الفتن الحقد**»[3]، ونظائر ذلك من الكلمات فلا دليل على أنّه يتكلّم من موقع غيبي، ولا يحتاج ذلك إلى وحي، بل من المرجح أن يكون معتمداً في ذلك على خبرته وتجربته وحكمته. وهكذا عندما يقول الإمام الصادق عليه السلام: «**إياكم والمزاح فإنه يذهب بماء الوجه**»[4]. فلا دليل على أنّه يتكلم من موقع الغيب، فربما كان يتكلّم من موقع الحكمة، والحكمة هي شعبة من نبوّة.

ولا يخفى أنّ الأفكار والآراء الحكميّة كثيراً ما تكون صائبة، وقد يوافق عليها الشرع، وهذا ما يفسر لنا فكرة الإمضاء الشرعي للكثير من المقولات أو المفاهيم أو الأعراف العقلائية، ومن هنا تعرف الوجه في أنّ بعض الحِكم التي تنسب إلى النبي (ص) أو الأئمة عليهم السلام هي مما قاله أشخاص آخرون قبل النبي (ص) أو الإمام عليه السلام[5]، فيكون الإمام عليه السلام قد تبناها كونها فكرة صائبة، وكونه (ص) مسدداً بالوحي لا يمنع من إمضائه وموافقته على بعض الأفكار أو الأعراف، أو تبنيه لبعض الكلمات، واستشهاده بها، وقد وجدنا ولاحظنا أنّ النبي (ص) والأئمة عليهم السلام قد استشهدوا ببعض أشعار العرب[6]، واستصوبوا بعض أفعالهم ومواقفهم، كاستصوابه (ص) لحلف الفضول مثلاً[7].

---

(1) **عيون الحكم والمواعظ**، ص281.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) **من لا يحضره الفقيه**، ج2، ص680. والخبر صحيح السند.

(5) على سبيل المثال: يقال إنّ أوّل من قال: «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر»، هو قس بن ساعدة، انظر: **مجمع الأمثال** للميداني، ج1، ص117، فإنْ صحّ ذلك فيكون النبي (ص) قد تبناها وأمضاها.

(6) في نهج البلاغة نجد أن الإمام عليه السلام استشهد ببعض الأشعار، كما في قول الشاعر:

وحسبك داءً أن تبيت ببطنة ... وحولك أكباد تحن إلى القد

(7) روي عن رسول الله (ص): «قال: لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أحب أن لي به حمر النعم ولو أدعى به في الإسلام لأجبت»... وكان سبب الحلف أن قريشاً كانت تتظالم بالحرم، فقام عبد الله بن جدعان والزبير بن عبد المطلب فدعواهم إلى التحالف على التناصر والأخذ للمظلوم من الظالم، فأجابهما بنو هاشم وبعض القبائل من قريش». انظر: **السنن الكبرى** للبيهقي، ج6، ص367.

الوجه الثاني: إنّ اعتماد النبي (ص) أو الإمام عليه السلام في بعض الأحيان على الخبرة هو أمر تشهد له العديد من الأدلة والشواهد التاريخية، وهذا الوجه يؤكد ليس إمكانية الأمر بل حصوله ووقوعه، بمعنى أنّه قد صدرت عنهم عليهم السلام آراء وتقييمات من موقع الخبرة، ولا دليل أوْكَدَ وأهمَّ من الوقوع، والنصوص في ذلك كثيرة، إليك بعضها:

1. من قبيل ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لابنه الإمام الحسن عليه السلام: «**إي بُنَيَّ إِنِّي وإِنْ لَمْ أَكُنْ عُمِّرْتُ عُمُرَ مَنْ كَانَ قَبْلِي، فَقَدْ نَظَرْتُ فِي أَعْمَالِهِمْ وفَكَّرْتُ فِي أَخْبَارِهِمْ، وسِرْتُ فِي آثَارِهِمْ حَتَّى عُدْتُ كَأَحَدِهِمْ، بَلْ كَأَنِّي بِمَا انْتَهَى إِلَيَّ مِنْ أُمُورِهِمْ، قَدْ عُمِّرْتُ مَعَ أَوَّلِهِمْ إِلَى آخِرِهِمْ، فَعَرَفْتُ صَفْوَ ذَلِكَ مِنْ كَدَرِه ونَفْعَه مِنْ ضَرَرِه، فَاسْتَخْلَصْتُ لَكَ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ نَخِيلَه، وتَوَخَّيْتُ لَكَ جَمِيلَه وصَرَفْتُ عَنْكَ مَجْهُولَه...**»[1]. فإنّ الإمام عليه السلام هنا واضح في أنّه يقدّم لابنه الحسن عليه السلام حصيلة خبرته وتأملاته وتجربته.

2. ومن هذا القبيل قوله عليه السلام قبيل التحكيم: «**عباد الله امضوا على حقكم وصدقكم وقتال عدوكم، فإنّ معاوية وعمرو بن العاص وابن أبي معيط وحبيب بن مسلمة وابن أبي سرح والضحاك بن قيس ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن، أنا أعرف بهم منكم، قد صحبتهم أطفالاً وصحبتهم رجالاً، فكانوا شر أطفال وشر رجال**»[2]. وهنا لا يحيل الإمام عليه السلام في تقييمه وحكمه على هؤلاء الأشخاص على مصدر غيبي، وإنما يحيل على تجربته الخاصة، فقد صحبهم صغاراً وكباراً فعرف معادنهم.

3. ونظير ذلك ما قاله عليه السلام وهو يعظُ الخوارج: «**ألم تعلموا أنّي نهيتكم عن الحكومة وأخبرتكم أنّ طلب القوم إياها منكم دَهَنٌ ومكيدة لكم، ونبأتكم أنّ القوم ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن وأنّي أعرف بهم منكم، عرفتهم أطفالاً ورجالاً، فهم أهل المكر والغدر، وأنكم إن فارقتم رأيي جانبتم الحزم، فعصيتموني...**»[3].

4. ما روي عنه عليه السلام في أمر الحكومة من قوله عليه السلام: «**أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ مَعْصِيَةَ النَّاصِحِ الشَّفِيقِ الْعَالِمِ الْمُجَرِّبِ، تُورِثُ الْحَسْرَةَ وتُعْقِبُ النَّدَامَةَ، وقَدْ كُنْتُ أَمَرْتُكُمْ فِي هَذِه الْحُكُومَةِ أَمْرِي، ونَخَلْتُ لَكُمْ مَخْزُونَ رَأْيِي، لَوْ كَانَ يُطَاعُ لِقَصِيرٍ أَمْرٌ، فَأَبَيْتُمْ عَلَيَّ**

---

(1) **نهج البلاغة**، ج3، ص41.

(2) **تاريخ الطبري**، ج4، ص34، وشرح **نهج البلاغة**، ج2، ص88.

(3) **تاريخ الطبري**، ج4، ص62. **والإمامة والسياسة** لابن قتيبة، ج1، ص127.

إِيَاءَ الْمُخَالِفِينَ الْجُفَاةِ والْمُنَابِذِينَ الْعُصَاةِ، حَتَّى ارْتَابَ النَّاصِحُ بِنُصْحِهِ وضَنَّ الزَّنْدُ بِقَدْحِهِ، فَكُنْتُ أَنَا وإِيَّاكُمْ كَمَا قَالَ أَخُو هَوَازِنَ:

أَمَرْتُكُمْ أَمْرِي بِمُنْعَرَجِ اللِّوَى فَلَمْ تَسْتَبِينُوا النُّصْحَ إِلَّا ضُحَى الْغَدِ»[1]

وهذا النص واضح في أنه عليه السلام ومن موقع العالم المجرب والخبير قدم لهم رأيه ناصحاً، ولكنهم أصرّوا على التمرد عليه.

5. ونظير ذلك ما جاء في خطبة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام: «**أصبحت والله عائفة لدنياكم قالية لرجالكم، لفظتُهم قبل أن عجمتُهم، وشنأتُهم بعد أن سبرتُهم**»[2]. فهي تبيّن أن موقفها وكرهها لرجالهم كان بعد ابتلائهم واختبار مواقفهم.

6. ما روي عن علي عليه السلام في شأن بعض عماله، قال الشريف الرضي: من كتاب له عليه السلام إلى المنذر بن الجارود العبدي، وخان في بعض ما ولاه من أعماله: «أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ صَلَاحَ أَبِيكَ غَرَّنِي مِنْكَ، وظَنَنْتُ أَنَّكَ تَتَّبِعُ هَدْيَه، وتَسْلُكُ سَبِيلَه، فَإِذَا أَنْتَ فِيمَا رُقِّيَ إِلَيَّ عَنْكَ لَا تَدَعُ لِهَوَاكَ انْقِيَاداً، ولَا تُبْقِي لِآخِرَتِكَ عَتَاداً، تَعْمُرُ دُنْيَاكَ بِخَرَابِ آخِرَتِكَ، وتَصِلُ عَشِيرَتَكَ بِقَطِيعَةِ دِينِكَ، ولَئِنْ كَانَ مَا بَلَغَنِي عَنْكَ حَقّاً، لَجَمَلُ أَهْلِكَ وشِسْعُ نَعْلِكَ خَيْرٌ مِنْكَ، ومَنْ كَانَ بِصِفَتِكَ فَلَيْسَ بِأَهْلٍ أَنْ يُسَدَّ بِه ثَغْرٌ، أَوْ يُنْفَذَ بِه أَمْرٌ أَوْ يُعْلَى لَه قَدْرٌ، أَوْ يُشْرَكَ فِي أَمَانَةٍ أَوْ يُؤْمَنَ عَلَى جِبَايَةٍ، فَأَقْبِلْ إِلَيَّ حِينَ يَصِلُ إِلَيْكَ كِتَابِي هَذَا إِنْ شَاءَ اللَّه»[3]. فإنّ كلامه عليه السلام

---

(1) **نهج البلاغة**، ج1، ص86. بيان: قصير هو مولى جذيمة المعروف بالأبرش. وكان حاذقاً، وكان قد أشار على سيده جذيمة أن لا يأمن للزبّاء ملكة الجزيرة، فخالفه وقصدها إجابة لدعوتها إلى زواجه فقتلته، فقال قصير «لا يطاع لقصير أمر» فذهب مثلاً، يريد بالناصح نفسه أي إنهم أجمعوا على مخالفته حتى شك في نصيحته وظن أن النصح غير نصح وأن الصواب ما أجمعوا عليه. وتلك سُنّة البشر إذا كثر المخالف للصواب اتهم المصيب نفسه. وقوله «ضنّ الزند بقدحه» أي إنه لم يعن له بعد ذلك رأي صالح لشدة ما لقي من خلافهم، وهكذا المشير الناصح إذا اتهم واستغش عشت بصيرته وفسد رأيه. وأخو هوازن هو دريد بن الصمة. ومنعرج اللوى اسم مكان، وأصل اللوى من الرمل الجدد بعد الرملة. ومنعرجه منعطفه يمنة ويسرة. أنظر شرح الشيخ محمد عبده.

(2) انظر: **معاني الأخبار**، ص354، و**بلاغات النساء**، ص20. قولها: «عائفة»، بمعنى كارهة، وكذلك قولها: «قالية»، فـ «قلاه بمعنى كرهه»، قال تعالى: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾ [الضحى: 3]، وسبرتهم، بمعنى امتحنتهم، وكذلك، عجمتهم، فهي بالمعنى نفسه.

(3) **نهج البلاغة**، ج3، ص132، و**الغارات** للثقفي، ج2، ص897.

يدل على أنه اعتمد في تقييم الابن واختياره ليكون عاملاً له على ما عرفه عن صلاح أبيه[1]، ولما انكشف له حاله[2] وفساده عزله.

ومن أمثلة تراثنا الروائي والذي يحتمل أن يكون صادراً عن المعصوم عليه السلام، استناداً إلى خبرته وليس من باب التلقي عن الوحي، ما ورد في موضوع الدواء والاستشفاء، وهذا ما سوف نتطرق إليه في ملاحق الكتاب.

الوجه الثالث: يظهر من بعض أخبار السيرة وضوح هذا البعد في شخصيته عليه السلام لدى كثير من الصحابة، والشاهد على ذلك ما رواه المؤرخون حول أنّ النبي (ص) في يوم بدر كان قد اختار منزلاً للحرب من خلال الرأي لا الوحي، واستشار أصحابه في الأمر، فقال (ص) لهم: «أشيروا عليّ في المنزل، فقال الحباب بن المنذر: يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أمنزلٌ أنزلكه الله فليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. قال: فإنّ هذا ليس بمنزل! انطلق بنا إلى أدنى ماء القوم، فإني عالم بها وبقُلُبِها، بها قلبي [قليب] قد عرفت عذوبة مائه، وماءٌ كثير لا ينزح، ثم نبني عليها حوضاً ونقذف فيه الآنية فنشرب ونقاتل ونغور ما سواها من القُلُب...»[3]. نعم وحيث إننا نتحدث عن تجربة نبوية فقد كان ينزل الوحي مسدداً ومصوباً، ولذا فقد روى المؤرخون عن ابن عباس أنّه وعقيب المشورة المذكورة «نزل جبريل على رسول الله (ص) فقال: الرأي ما أشار به الحباب. فقال رسول الله (ص): يا حباب أشرت بالرأي! فنهض رسول الله (ص) ففعل كل ذلك»[4].

---

(1) وهو الجارود وكان صحابياً جليلاً، سكن البصرة، وقتل بأرض فارس، وقيل: بل قتل بنهاوند مع النعمان بن مقرن. انظر: **شرح نهج البلاغة** لابن أبي الحديد، ج18، ص55، وقد شهد له الإمام عليه السلام بالصلاح.

(2) قال الرضي رضي الله عنه: المنذر بن الجارود هذا هو الذي قال فيه أمير المؤمنين عليه السلام: «إنه لنظار في عطفيه مختال في برديه، تفّال في شراكيه». انظر: **نهج البلاغة**، ج3، ص132.

(3) **المغازي** للواقدي، ج1، ص53، و**تاريخ الطبري**، ج2، ص144.

(4) **المغازي**، ج1، ص54، ورواه الطبري في **تاريخه**، ج2، ص144، و**الأغاني**، ج4، ص384، و**الكامل في التاريخ**، ج2، ص122، وغيرها من المصادر التاريخية. وهذا الرأي للحباب بن المنذر هو من جملة آرائه الصائبة، وقد كان لهذا الرجل كما ذكر في ترجمته آراء صائبة في الجاهلية والإسلام، منها رأيه المذكور في يوم بدر، ومنها: رأيه يوم السقيفة، في شرح النهج: إنّ حبّاباً قال لأبي بكر وعمر: نخاف أن يليه بعدكم من قتلنا أبناءهم وإخوانهم وآباءهم، وقد قال أبو جعفر النقيب تعليقاً على كلام الحباب: صدقت فراسة الحبّاب، فإنّ الذي خافه وقع يوم الحرّة وأخذ من الأنصار ثأر المشركين يوم بدر». انظر: **شرح نهج البلاغة**، ج2، ص53.

يقول ابن أبي الحديد: «وقد كانت الصحابة تُراجع رسول الله (ص) في الأمور، وتسأله عما يستبهم عليها وتقول له: أهذا منك أم من الله؟ وقال له السعدان (سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة (رحمهما الله) يوم الخندق، وقد عزم على مصالحة الأحزاب ببعض تمر المدينة: أهذا من الله أم رأي رأيته من نفسك؟ قال: بل من نفسي، قالا: لا، والله لا نعطيهم منها تمرة واحدة وأيدينا في مقابض سيوفنا![1]

إنّ هذه الأحاديث على فرض صحتها تدلّ على أن الصحابة كان واضحاً لديهم أنّه ليس كل ما تحدّث عنه النبي (ص) فهو وحي، بل إنّ النبي (ص) في مجالات الحروب قد يتحرّى الخيار أو الموقف أو الرأي الأصلح من خلال الخبرة، فقد قال الحباب بن المنذر هذا الكلام الدال على فهمه لهذا البعد في شخص النبي (ص) ولم يعترض عليه النبي (ص) ولا أحد من الصحابة، بل إنّ النبي (ص) قد أقرّه على فهمه وأمضاه عندما، قال له: بل هو الرأي.

والأخذ بهذه الرواية ـ على فرض صحتها ـ لا يضير ولا يخدش بعصمة النبي (ص) أو مكانته، فهو (ص) لم يخطىء في التقدير والرأي، وإنما كان بصدد التشاور مع أصحابه في المنزل، ولذا قال لهم: «أشيروا عليّ في المنزل»، وهذا من قبيل ما تقدم في قضيّة تشاور داود وسليمان عليهما السلام في الحكم، وليس ثمّة مانع من أن يستشير النبي (ص) أهل الاختصاص والخبرة في قضايا لا علاقة لها في الدين، فيرجع إلى الطبيب في طبّه وإلى الخبير العسكري في مجاله، فهو ليس خبيراً عسكرياً ولا عالماً فلكياً ولا طبيباً. وقد قال الإمام علي عليه السلام: «**رأيُ الشيخ أَحبُّ إليّ من جَلدَ الغلام**»[2].

ويروى عن قيس بن عباد، قال: «قلت لعلي (رضي الله عنه): أخبرنا عن مسيرك هذا، أعهدٌ عهده إليك رسول الله (ص) أم رأيٌ رأيته؟ فقال: ما عَهِد إليّ رسول الله (ص) بشيء، ولكنه رأي رأيته»[3].

وإنّا نجد أنّ الإمام علي عليه السلام كان يسأل ويستشير في بعض الأمور، فهو الذي سأل أخاه عقيلاً في اختيار زوجة له فأشار عليه بأم البنين، فقد «روي أنّ أمير المؤمنين علياً عليه السلام قال لأخيه عقيل ـ وكان نسابة عالماً بأنساب العرب وأخبارهم ـ: انظر إلى امرأة قد ولدتها الفحولة من العرب، لأتزوجها فتلد لي غلاماً فارساً. فقال له: تزوج أم البنين الكلابية، فإنّه ليس في العرب أشجع من آبائها»[4].

---

(1) **شرح نهج البلاغة**، ج11، ص181. وهذا قد ذكره المفيد في **الإرشاد**، ج1، ص97.
(2) **نهج البلاغة**، ج4، ص19.
(3) **سنن أبي داود**، ج2، ص406.
(4) **عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب**، ص357.

وقصارى القول: إنّه ليس ثمّة ما يمنع من أن يستفيد المعصوم من تجارب الآخرين في غير قضايا الدين، وهذا أمر طبيعي، فالنبي (ص) أو الإمام عليه السلام عندما كان يزاول مهمة الزراعة[1] أو نحوها من الأعمال الحرفيّة لم يكن يعتمد على علم الغيب، بل على ما تعلّمه واستفاده في هذه الحياة من تجارب والديه وأقاربه والمجتمع برمته، وقد أسلفنا أنّ النبي (ص) استعان في المجال العسكري وإدارة الحروب بخبرة بعض الصحابة واستشارهم وعمل على ضوء المشورة، وسيأتي لاحقاً أنّ الأئمة عليهم السلام قد استعانوا بالأطباء في معالجة بعض أمراضهم ولا يبعد أنّهم كانوا يستعينون بهم لمداواة أمراض أبنائهم أيضاً.

ثالثاً: الخبرويّة بين القبول والرفض

هل من معارضٍ لفكرة الخبرويّة أو ثمّة مانع من تبنّيها؟ وهل يمكن قبول أن يتحدث المعصوم عليه السلام من موقع الخبرة والاجتهاد؟ والسؤال الذي يجب طرحه قبل ذلك هو هل هناك حاجة ليتكلم المعصوم من موقع الخبرة ما دام يستطيع الحديث من موقع العالم بالأمور من خلال ما علمه الله؟

1. الطريق الغيبي والطريق الخبروي

ولنبدأ بالجواب على السؤال الأخير، فنقول: إنّ ذلك يرتبط ارتباطاً وثيقاً برؤيتنا إزاء علم المعصوم، وسعة هذا العلم أو ضيقه، فإنْ أخذنا بالرأي القائل إنّ علم المعصوم عليه السلام لا يختصّ بدائرة القضايا الدينيّة، وإنّما يمتدُّ إلى ما هو أوسع من ذلك فهو يشمل الموضوعات الخارجيّة وهو مطلّعٌ على كافة العلوم من دون أن يعلّمه أحد، فبناءً على هذا الرأي لا معنى للحديث عن الاجتهاد والخبروية، لأنّ منْ يملك علماً خاصاً مأخوذاً عن معدن الوحي حول علم الفلك أو جغرافيا الأرض - مثلاً - فمن غير المنطقي أن يتحدث في هذه الأمور من موقع الاجتهاد، وهذا معناه أنّ ما صدر عن المعصوم عليه السلام في هذه المجالات هو الحقيقة الواقعية المتلقاة عن مصدر الوحي، حتى لو أوحى ظاهر الكلام بغير ذلك.

ولكن قد يقال: إنّ هذا الرأي حول أنّ مصدر كل كلامه وعلمه هو الوحي، لا يلغي الحديث عن الخبرويّة، ولا يمنع من صدور بعض المواقف عنه من موقع الخبروية، وذلك لأنّ علم المعصوم بهذه الأمور بناءً على هذا الرأي هو من قبيل الأهليّة والإمكان، لا الفعلية

(1) في الحديث: سألت جعفر بن محمد عليهما السلام عن الفلاحين؟ فقال: هم الزارعون كنوز الله في أرضه وما في الأعمال شيء أحبّ إلى الله من الزراعة، وما بعث الله نبيّاً إلّا زارعاً إلّا إدريس عليه السلام فإنه كان خياطاً». **تهذيب الأحكام**، ج6، ص384.

والوقوع، فهو مؤهل للاطلاع على هذه الأمور فيما لو طلب ذلك من الله تعالى[1]، ولكنه قد لا يطلب ذلك منه تعالى ولا يلجأ إلى هذا الطريق في تبيّن هذا الأمر أو ذاك، وإنما ينطلق في الحديث وإعطاء الرأي استناداً إلى خبرته وتجربته الخاصة، وليس بالضرورة أن يستند إلى طريق غيبي.

أمّا لو أخذنا بالرأي الآخر في المسألة (وهو رأي قريب) والذي تبناه كثير من أعلامنا المتقدمين والمتأخرين أمثال: الشيخ المفيد والسيد المرتضى والكراجكي والعلامة الأمين وغيرهم[2]... وحاصله أنّ علم النبي (ص) والإمام عليه السلام لا يجب عقلاً ولا شرعاً أن يمتد خارج الإطار الديني في حقليه الأساسيين وهما العقيدة والشريعة، فلا مانع حينئذ من القول بأنّ ما صدر عنه عليه السلام في هذه المجالات قد صدر من خلال خبرته وتشخيصه التام وإحاطته الكاملة بمجريات الأمور.

وقد اتضح أنّ الحديث عن الخبرويّة يمكن طرحه على الاتجاهين، وإن كان يتوجّه إلى الاتجاه الثاني بشكل أوضح. نعم لو بني في مسألة علم المعصوم على أنه علمه حضوري كما يزعم البعض، فلا وجه لتكلّم الإمام من موقع الخبرة، لأنّ من يكون عالماً علماً حضورياً بالموضوعات الخارجية فلا معنى ليتكلم فيها اجتهاداً، ولكن الرأي المذكور لا صحة له كما حقق في محله.

---

(1) وهذا ما تساعد عليه بعض الروايات التي يستند إليها أصحاب هذا الرأي ومضمونها: «لو شاء علم».

(2) يقول الشيخ المفيد: «...وليس من شرط الأنبياء عليهم السلام أن يحيطوا بكل علم، ولا أن يقفوا على باطن كل ظاهر، وقد كان نبينا محمد (ص) أفضل النبيين وأعلم المرسلين، ولم يكن محيطاً بعلم النجوم ولا متعرضاً لذلك، ولا يتأتى منه قول الشعر ولا ينبغي له، وكان أمياً بنص التنزيل ولم يتعاط معرفة الصنائع، ولما أراد المدينة استأجر دليلاً على سنن الطريق، وكان يسأل عن الأخبار، ويخفى عليه منها ما لم يأت به إليه صادق من الناس...». **مصنفات الشيخ المفيد،** ج6، ص34 ـ 59 ـ 69، ج4، ص67. وقال السيد المرتضى عن معنى قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَدۡرِي مَا يُفۡعَلُ بِي وَلَا بِكُمۡ﴾ [الأحقاف: 9]: «والمُراد بالآية إنني لا أدري ما يفعل بي ولا بكم من المنافع والمضار الدنيوية، كالصحة والمرض والغنى والفقر والخصب والجدب، وهذا وجه صحيح واضح لا شبهة فيه». **رسائل الشريف المرتضى،** ج3، ص105. وقال أيضاً: «الإمام في كل زمان إنما يجب بحكم إمامته كونه عالماً بجميع علوم الدين حتى لا يشذّ منه شاذ، وليس يجب بحكم الإمامة أن يكون عالماً بالغائبات والكائنات من ماضيات ومستقبلات، وإذا خصّ الله الإمام بشيء من هذه العلوم فعلى سبيل الكرامة والتفضيل والتعظيم». **رسائل الشريف المرتضى،** ج1، ص394. وهكذا نجد أنّ السيد محسن الأمين ينفي علم الأئمة عليهم السلام بغير الأحكام، وحتى علمهم بالأحكام، فهو تدريجي. راجع: **معادن الجواهر،** ج1، ص383، وراجع **فلسفة الولاية** للشيخ مغنية، ص29، و**روح التشريع** للشيخ عبد الله نعمة، ص2 ـ 32.

2. تفسير الغيبة الكبرى على ضوء الخبروية

ويجدر بنا هنا وقبل ذكر الاعتراضات التي يمكن تسجيلها على الخبروية الإشارة إلى أنّ فكرة الخبرويّة مطروحة في كلمات بعض العلماء بشكل أو بآخر، وفيما يلي نتوقف عند كلام للسيد محمد باقر الصدر (رحمه الله)، في تفسيره لسرّ الغيبة الطويلة للإمام المهدي المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف وفي الحكمة من اختيار إمام متولد ـ حسب عقيدة الشيعة ـ منذ حوالي اثني عشر قرناً يقول: «إنّ التجربة التي تتيحها مواكبة تلك الحضارات المتعاقبة والمواجهة المباشرة لحركتها وتطورها لها أثر كبير في الإعداد الفكري وتعميق الخبرة القيادية لليوم الموعود، لأنّها تضع الشخص المدخر أمام ممارسات كثيرة للآخرين بكل ما فيها من نقاط الضعف والقوة ومن ألوان الخطأ والصواب، وتعطي لهذه الشخصية قدرة أكبر على تقييم الظواهر الاجتماعية بالوعي الكامل على أسبابها وكل ملابساتها التاريخية»[1]، فهذا المقطع من كلامه صريح فيما أسلفناه من إمكانية استفادة المعصوم من تجارب الآخرين وتعميق خبرته من ملاحظة أحداث الماضي والحاضر.

إلّا أنّ هذا التفسير لطول الغيبة واجه اعتراضاً مفاده: إنّ قضية الإمام المهدي (عج) وطول غيبته هي مسألة غير عادية وتتم في ظل عناية الله الذي يمكنه أن يعدّه الإعداد الكامل في لحظة واحدة لا أنّه «يختزن التجربة من خلال تتابع الحضارات في جهد شخصي»[2].

وقد أجاب السيد كاظم الحائري (تلميذ السيد الشهيد) على هذا الاعتراض بأنّه لا تنافي بين افتراض أن الإمام مزوّد بالعلم مباشرة من قبل الله تعالى وبين استفادته من تجارب الاخرين باعتبار أنّ «تسديد الإمام عليه السلام من قبل الله قد تختلف طريقته فتارة عن طريق الإلهام، وأخرى بهذا النحو الذي ذكره أستاذنا السيد الشهيد وهو التجارب وثالثة بالجمع بينهما»[3].

غير أن الرجوع إلى كلام الشهيد الصدر (رحمه الله) يدفع الاعتراض من أصله، لأنه ذكر هذا الجواب للذين «لا يريدون جواباً غيبياً... ويطالبون بتفسير اجتماعي للموقف...»[4]. ولكن وكما ذكر السيد الحائري فإنه ليس ثمّة ما يمنع من أن يستقي المعصوم من هذا الطريق، أعني الاستفادة من تجارب الآخرين.

---

(1) **بحث حول المهدي**، ص47.

(2) **الندوة**، ج2، ص438.

(3) **الإمامة وقيادة المجتمع**، ص166.

(4) **بحث حول المهدي**، ص41.

3. إشكالات وردود

وربما يعترض على فكرة تكلّم النبي (ص) أو الإمام عليه السلام من منطلق الخبرويّة باعتراضات عديدة، وهذه هي:

أ - الخبرة والهوى

الإشكال الأول: أنّه يستفاد من النصوص الدينيّة أنّ مصدر علومهم كلها ينتهي إلى الوحي، فالنبي (ص) متصل بالوحي فهو يتكلم من خلال ما علّمه الله تعالى مباشرة أو بواسطة جبرائيل عليه السلام، قال تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾[1]، والأئمة عليهم السلام يحدثون عن جدّهم رسول الله (ص) وعليه، فلا معنى للخبرويّة في كلامه (ص) أو كلامهم، وإنما يتكلمون عن رسول الله (ص) عن جبريل عن الباري، والأحاديث حول ذلك كثيرة جداً، من قبيل صحيح قُتَيْبَةَ قَالَ: «سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ مَسْأَلَةٍ فَأَجَابَه فِيهَا، فَقَالَ الرَّجُلُ: أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ كَذَا وكَذَا مَا يَكُونُ الْقَوْلُ فِيهَا؟ فَقَالَ لَه: مَه مَا أَجَبْتُكَ فِيه مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ عَنْ رَسُولِ اللَّه (ص) لَسْنَا مِنْ أَرَأَيْتَ فِي شَيْءٍ»[2].

ولكن يمكن القول:

أولاً: لا ريب أنّ النبي (ص) متصل بالوحي، والأئمة عليهم السلام أيضاً يستقون من نمير علمه (ص)، لكن الكلام في حدود دائرة الاستقاء من الوحي، ومن قال إنه (ص) يوحى إليه في كافة القضايا الخارجة عن نطاق الدين؟! إنّ هذا لا دليل عليه، أجل، قد يوحى إليه (ص) في تلك القضايا في كثير من الأحيان تسديداً وإكراماً وإعجازاً، لكن لا دليل على أنه يوحى إليه في كل الأمور والعلوم والقضايا الاجتماعية والزراعية والطبيّة وغيرها، ولذا ليس لدينا ما ينفي وجود مصدر آخر يشكل مستنداً لآرائه (ص) في النطاق الذي هو محل الكلام، بل إنّ وجود هذا المصدر (الخبرة والحكمة) ثابت بالوجدان وقام الدليل عليه، كما قدمنا سابقاً. والنهي عن الأخذ بالرأي إنما هو فيما لو أخذ بالرأي في الدين، أو نسب إلى الله تعالى ما لم يوحَ إليه به[3]، وكذلك البدعة إنما تحرم لأنها تلاعب بالدين بالنقيصة أو الزيادة، وكلامنا في الدائرة الخارجة عن نطاق الدين من العلوم والمعارف والسياسات والقضايا الاجتماعية والتكوينية..

---

(1) سورة النجم، الآيتان 3 ـ 4.

(2) **الكافي**، ج1، ص58، باب البدع والرأي والمقاييس.

(3) كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ ﴾ [الحاقة: 44 ـ 47].

ثانياً: أمّا قوله تعالى: ﴿ **وَمَا يَنطِقُ** ﴾ فلا ينفي الخبروية، لأنّ الرأي الصادر عن خبرة ليس منطلقاً من الهوى في شيء، والحصر الوارد في الآية المباركة ﴿ **إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ** ﴾ هو حصر إضافي في مقابل ما اتهم به من أنه ينطق عن الهوى، أو أنه قد ضلّ وغوى، كما أسلفنا في مبحث التدبيرية.

ويمكن القول: إنّ الآية المباركة ناظرة إلى دائرة التشريعات والغيبيات بل ربما يقال: إنها ناظرة إلى خصوص ما جاء به (ص) ونزل عليه من القرآن والمعارف الدينية بشكل عام، وأما ما سوى ذلك فهي ساكتة عنه، وهذا ما يشهد له سياقها، قال الطبرسي: «﴿ **مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ** ﴾ يَعني: النبيَّ (ص)، والخِطَابُ لقُرَيش، وهو جَوابُ القَسَمِ، أي: هو هَادٍ مُهْتَدٍ راشِدٌ مُرْشِدٌ، وليسَ كَمَا زَعَمْتُم في نسْبَتِكُم إيَّاهُ إلَى الضَّلالِ والغيِّ. ومَا آتاكُم بِهِ من الدِّينِ والقُرآنِ ليس بمَنْطق صَادِرٍ عن رأْيه وهَوَاهُ. مَا ﴿ **هُوَ إِلَّا وَحْيٌ** ﴾ مِنْ عنْدِ الله ﴿ **يُوحَىٰ** ﴾ إليه. ﴿ **عَلَّمَهُ** ﴾ مَلَكٌ ﴿ **شَدِيدُ الْقُوَىٰ** ﴾[1] أي: شَديدٌ قُواهُ، وهو جبرئيلُ عليه السلام، ما آتَاكُم بِهِ من الدِّينِ والقُرآنِ ليس بمَنْطق صَادِرعن رأْيه وهَوَاهُ»[2]

ومما يؤيد ما ذكرناه أنّ رسول الله (ص) وهو المسدد والمتصل بالوحي لم يكن لينتظر الوحي في الصغيرة والكبيرة، بل كان يعطي رأيه الخبروي في بعض من الأمور كقضايا الحرب ونحوها، وهذا ما تدل عليه سيرته ويستفاد من بعض الأخبار المتقدمة.

ثمّ إذا كانت الأحكام التدبيرية ـ كما ذكرنا في مبحث التدبيرية ـ خارجة عن الهوى ولا ينافي صدورها عنه أنّه متصل بالوحي، فكذلك الأحكام الخبروية بدون فرق.

ب - رفض فكرة اجتهاد النبي (ص)

الإشكال الثاني على فكرة الخبروية، وهو من أهم الإشكالات، ويمكن تقريبه بأكثر من بيان:

البيان الأول: العالم لا يجوز له الاكتفاء بالظن

إنّ من كان متصلاً بالوحي ويعلم الأمور ـ من خلال هذا الطريق ـ على حقيقتها فلا حاجة له ولا موجب أن يتكلم في القضايا بالاعتماد على طريق الاجتهاد، وإلا كان كمن يحمل فانوساً صغيراً ليضيء الطريق في الليلة الظلماء، مع أنّ بإمكانه أن يستفيد من ضوء الكهرباء بما يكشف له الطريق بشكل واضح وكأنّه يمشي في النهار. قال العلامة الحلي:

---

(1) سورة النجم، الآيات 2 ـ 5.

(2) **جوامع الجامع**، ج3، ص448.

«الاجتهاد يفيد الظن خاصة، والنبي (ص) قادر على معرفة الحكم من جهة القطع بالوحي من الله تعالى، والقادر على العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن، كمن يقدر على علم القبلة، فإنه لا يجوز له التقليد والرجوع إلى الظن»[1].

ويلاحظ على هذا البيان:

1. إنّ محط النظر في كلام العلامة إلى الاجتهاد في الأحكام الشرعية، أو موضوعاتها وهذا خارج عن محل الكلام، لأننا أخرجنا هذا عن دائرة النقاش منذ البداية.

2. بالالتفات إلى محلّ النزاع، فمن غير المعلوم أن النبي (ص) أو الإمام عليه السلام يملك علم معرفة الأشياء يشكل تام إلا على نحو الكرامة.

3. وعلى فرض أنّه كان متاحاً له أن يعلم فقد لا يرغب في الاعتماد على الطريق الغيبي، ولا يجد ضرورة لذلك، وربما كان له غرض في ذلك، وهو أن يعلّمنا الرجوع إلى أهل الخبرة.

البيان الثاني: الإجماع على رفض اجتهاد النبي (ص)

وقد يقال: إنّ هذا الكلام حول الخبروية مخالف لما عليه مدرسة أهل البيت عليهم السلام وإجماع علماء الشيعة الذي ينصّ على أنّ النبي (ص) أو الإمام عليه السلام لا يجتهد، بعكس ما عليه الحال في مدرسة الخلافة، والتي ترى أن النبي (ص) قد يجتهد ويعطي رأياً معيناً في القضايا الدنيويّة ثم ينكشف خطأ رأيه.

قال الجصاص: «اختلف الناس في ذلك:

فقال قائلون: لم يكن النبي (ص) يحكم في شيء من أمر الدين إلا من طريق الوحي، لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ * إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾[2].

وقال آخرون: جايز أن يكون النبي (ص) قد جعل له أن يقول من طريق الاجتهاد فيما لا نص فيه.

وقال آخرون: جايز أن يكون بعض سنته وحياً، وبعضها إلهاماً، وشيء يُلقى في روعه، كما قال (ص): «إن الروح الأمين نفث في روعي: أنّ نفساً لن تموت حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب». ويجوز أن يكون بعض ما يقوله نظراً واستدلالاً، وترد

(1) **نهاية الوصول إلى علم الأصول**، ج5، ص172.

(2) سورة النجم، الآيتان 3 ـ 4.

الحوادث التي لا نصّ فيها إلى نظائرها من النصوص باجتهاد الرأي. قال أبو بكر (رحمه الله)[1]: وهذا هو الصحيح عندنا»[2].

ويستدل القائلون أنّ النبي (ص) يجتهد في بعض القضايا ببعض الوجوه:

منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾[3].

ولكن لا يخفى عدم صحّة استدلالهم هذا، لأنّ الآية لم تقل: فاحكم بما ترى، بل بما أراك الله، وما أراه الله تعالى لا مجال فيه للاشتباه. وأضعف منها الاستدلال بقوله: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾[4].

ومنها: ما روي عنه (ص) في شأن حادثة تأبير النخل[5]، وهو ما رواه مسلم بإسناده إلى رافع بن خديج قال: «قدم نبي الله (ص) المدينة وهم يؤبرون النخل (أي يلقحونه)، فقال: ما تصنعون؟ قالوا: كنا نصنعه، قال: لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً، فتركوه فنفضت أو فنقصت، قال: فذكروا ذلك له فقال (ص): إنما أنا بشر وإذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي، فإنما أنا بشر»[6]، وفي نصٍ آخر: «إذا كان شيء من أمر دنياكم فأنتم أعلم به، وإذا كان شيء من أمر دينكم فإليّ»[7].

والاعتراض الذي سجّله علماؤنا على هذه الروايات أنّه لا يمكن قبولها، لأنّ افتراض الخطأ في كلام النبي (ص) يتنافى ومبدأ العصمة، ثم عندما يتبيّن خطأه ويعتذر بهذا الجواب أيبقى وثوق بكلامه (ص) بعد هذا الأمر؟!. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإنّ الله سبحانه قد أنزل على نبيه (ص): ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[8]، فكيف يتحدّث (ص) بما لا يملك علمه؟! إنّ ما نسب إلى النبي (ص) لا يفعله

---

(1) هو الجصاص نفسه.
(2) **الفصول في الأصول**، ج3، ص239.
(3) سورة النساء، الآية 105.
(4) سورة الحشر، الآية 2.
(5) أورد النووي هذا الخبر تحت عنوان: «وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره (ص) من معايش الدنيا على سبيل الرأي». **شرح صحيح مسلم**، ج15، ص116.
(6) **صحيح مسلم**، ج4، ص43.
(7) **كنز العمال**، ج11، ص465.
(8) سورة الإسراء، الآية 36.

الإنسان الحكيم فضلاً عن سيد الحكماء، وذلك بأن يتدخل في أمر اختبره الناس وفعلوه وينهاهم عن فعله، وهو لا يملك معرفة ذلك، ثم عندما يتبدى خطؤه يقول أنت أعلم مني به!

وقصارى القول: إنّ من ينكر على أهل السُّنة أخذهم والتزامهم بمضمون رواية تأبير النخل، لا يمكنه أن يتبنى فكرة الخبروية واجتهاد النبي (ص).

ولكن يمكن التعليق على ذلك:

أولاً: أمّا الإجماع على رفض فكرة الاجتهاد عند النبي (ص) والإمام عليه السلام فهي مسلمة في قضايا الدين والعقيدة والغيب، أمّا في القضايا الأخرى التي قلنا بإمكانية اللجوء فيها إلى الخبرة، فليس ثمة إجماع على ذلك فيها، هذا لو كان الإجماع في هذه الأمور حجة في نفسه، والصحيح عدم حجيته، لأنه إجماع مدركي اجتهادي.

ثانياً: إنّ الرواية المذكورة حول تأبير النخل لا تُسقط فكرة الخبرويّة رأساً، ويمكن للقائل بالخبروية أن يرفضها، لأنّ القائل بالخبروية يرفض أن يتكلم النبي (ص) بغير علم ودون خبرة، وما تضمنته الرواية حول دعوة النبي (ص) لهم إلى عدم تأبير النخل، كان خطأً بيّناً بموازين أهل الخبرة أنفسهم، فكيف يعقل أن يكون النبي محمد (ص) وهو في سن تزيد على الخمسين ـ لأنّ القصة حصلت في المدينة ـ جاهلاً بأنّ النخل لا ينتج ولا يحمل إلا إذا تمّ تلقيحه، والحال أنّ هذا أمر لا يكاد يخفى على صبيان الحجاز فضلاً عن شبانهم وكهولهم[1]. إنّ هذا لو حصل فهو بطبيعة الحال يؤدي إلى زعزعة مكانة النبي (ص) في النفوس.

ج - لماذا يتكلم المعصوم خارج تخصصه؟!

والإشكال الثالث: أنه قد أُثر عن النبي (ص) والأئمة من أهل البيت عليهم السلام تراث كبير في غير قضايا الدين، عقيدة وشريعة، أكان ذلك في مجال الطب[2] أو حول ما عرف بأخبار السماء والعالم وبيان خواص المأكولات والنباتات أو في مجالات أخرى، وحيث إنّ النبي (ص) ليس طبيباً ولا فلكياً ولا مهندساً زراعياً ولا عالماً فلكياً فلا مجال ليتكلم في هذه الأشياء إلا إذا كان قد استمد علمه بها من مصدر الوحي، وإلا لكان ممن يتكلم خارج دائرة ما يعلم أو يعرف، وهذا ما لا يمكن القبول به، فذلك يفقده ثقة الناس ويشكك في مصدر الوحي، ولذا يجدر بنا أن نبني تصورنا عن عالم التكوين كله على ضوء ما جاء في

---

(1) راجع: **الندوة**، ج1، ص347.

(2) لدينا مئات الروايات في هذا المجال كما سنشير.

تلك الروايات، ولو أننا لم نجدها منسجمة مع ما توصل إليه العلم فما علينا إلا التسليم بها وعدم التسرع بردها فلربما كشفت الأيام صحتها وتغيّرت نظرة العلم.

ولكن يمكن الجواب على ذلك:

1. إن التراث المشار إليه بحاجة إلى دراسة توثيقيّة تتحرى عن مدى صحة نسبته إلى النبي (ص) أو الأئمة عليهم السلام، واللافت أنّ الطابع العام للكثير من هذا التراث هو ضعف الأسانيد، كما سنرى في التراث الطبي على سبيل المثال.

2. ما ثبت أنّ النبي (ص) قد تكلّم فيه مما يتصل بهذه الحقول، لا بدّ من درسه أيضاً، فلربما كان قد تلقى بعض ذلك عن مصدر الوحي، وذلك على سبيل الإعجاز والكرامة، وتثبيتاً لموقع النبوة وإعطاءَ سندٍ لهذا الدين ولو بعد حين، ربما تكلّم ـ كما أسلفنا ـ عن بعض القضايا بصفته ذا خبرة في هذا الأمر، وقد عرفت سابقاً أنّ حديثه من موقع الخبرة ليس حديثاً بغير علم، وعليه، فكما جاز لغيره أن يتكلم فيما يملك معرفته من موقع الخبرة جاز له الأمر عينه.

3. وأمّا أنّ ذلك سيؤدي إلى إضعاف ثقة الناس بالنبي (ص) أو الإمام عليه السلام فهذا إنما يرد فيما لو كان يخطئ في كلامه، وسنلاحظ عما قليل أنّ ثمة مجالاً للقول بأنّ الوحي يتدخل لتحصينه من الخطأ إذا كان وقوعه فيه موجباً لتزلزل موقعه في النفوس ومؤثراً بشكل سلبي على دوره في الأمة.

ح - إمكانية الخطأ في الرأي الخبروي

والإشكال الرابع الذي يواجهنا في المقام وهو إشكال محوري أيضاً، وخلاصته أنّ الخبير حتى لو بذل الجهد في تقييم الموقف وأصدر الرأي بعد التدبر والتأمل والمشورة، فإنّ ذلك لا يمنع من وقوعه في الخطأ في التقدير والاجتهاد، فهل نلتزم بذلك في النبي (ص) أو الإمام عليه السلام ؟ وحيث إنّ هذا مما لا يمكن القبول به في حق المعصوم، لأنّ المفروض عقدياً أنّه لا يخطئ في قول ولا في فعل فلا مفرّ حينئذ من إنكار الخبرويّة من أصل.

وهناك أكثر من إجابة تطرح في المقام، وبعضها لا بدّ من رفضه، ومنها: ما قيل من أنه (ص) حتى لو كان مخطئاً فإننا ملزمون باتباع خطئه وعدم الرد عليه. فهذا واضح البطلان والشناعة، إذ كيف يُعقل أننا مأمورون باتباعه على الخطأ! وربما كان القول بجواز مخالفة اجتهاده في حال ثبوت خطئه أقل وطأة وشناعة منه، ولكن هناك إجابتان أخريان، والأولى منهما لا ضير من الالتزام بها، وهي أكثر مقبولية من الثانية:

الإجابة الأولى (التدخل الدفعي):

أنه يمكن الالتزام بأنّ المعصوم يتكلّم من موقع الخبروية، لكن مع الالتزام أيضاً بأن الوحي يتدخل لتسديده كي لا يقع في تقدير أو اجتهاد خاطئ فيما لو كان ذلك يؤدي إلى إضعاف موقعه في النفوس، وذلك حرصاً على مقام النبوة والإمامة من أن تعصف بها رياح الشك فيما لو وقع في التقدير الخاطئ، وهذا نظير ما يطرحه البعض في قضيّة العصمة من أنّ الله تعالى يتدخل بطريقة معينة فيما لو أطبقت الأمور على المعصوم بحيث كاد يقع في المحظور، لحفظه من أن يقع في بعض المعاصي أو الانزلاقات التي تسقط هيبته، قال تعالى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥۖ وَإِذٗا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلٗا ۝ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـٔٗا قَلِيلًا﴾[1] وقال تعالى في قضية يوسف عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦۚ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُۥ لَهَمَّت طَّآئِفَةٞ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْۖ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٖۚ وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمٗا﴾[3][4]. هذا ما نقوله في بادئ الأمر ولنا عودة إلى ذلك لاحقاً.

الإجابة الثانية (التدخل الرفعي):

أن يقال إنّ اجتهاده (ص) كاجتهاد غيره في معرض الخطأ، ولكنْ مع فارق جوهري، وهو أنّ غيره قد لا يلتفت إلى خطئه ويستمر عليه لفترة طويلة إلى أن ينبهه الآخرون عليه أو يكتشف ذلك بعد مدة، وربما لا يتسنى له اكتشاف خطئه، أمّا النبي (ص) فهو «لا يُقرّ على خطأ»[5]، فما اجتهد فيه إنْ كان صواباً تُرك، وإن كان خطأً فإنّ الله تعالى لا يقرّه عليه.

---

(1) سورة الإسراء، الآيتان 73 ـ 74.

(2) سورة يوسف، الآية 24.

(3) سورة النساء، الآية 113.

(4) تكاد كتب التفاسير تجمع على أن الآية نزلت في رجل مسلم سرق متاعاً، ورمى بذنبه بريئاً، وحاول قوم السارق وأقاربه إقناع النبي (ص) بمختلف الأساليب أن صاحبهم بريء، وكاد النبي (ص) يستجيب لكلامهم ويبرىء المجرم، ولكنّ اللّه سبحانه لطف به (ص) وعصمه من الوقوع في الخطأ، وفضح السارق، فنزلت الآية، وقيل إن السارق كان من اليهود وقيل من الأنصار، وهذا المعنى المذكور في كتب التفسير يشهد له السياق.

(5) عدم إقرار النبي (ص) على خطأ منقول عن الشافعي، انظر: **مغني المحتاج** للشربيني، ج4، ص488، ومن هنا ذهب بعضهم إلى أن محاريبه (ص) التي صلى بها لا يجوز الاجتهاد في تحديد مواجهتها للقبلة، لأنه (ص) لا يقرّ على خطأ. انظر: **حواشي الشرواني** والعبادي، ج1، ص498، و**نهاية المحتاج** =

ولنا أن نعلّق على ذلك: إنّ خطأه (ص) في غير الأحكام على أنحاء:

1. إنْ كان في الموضوعات الشرعيّة كتحديد القبلة مثلاً، فمثل هذا الخطأ لا يقرّه الله عليه، بل يبيّن له الأمر ليتراجع حتى لا يتحول ذلك سُنّة تحتذى ويتبع النبي (ص) على الخطأ.

2. إنْ كان خطؤه في الموضوعات المحرمة شرعاً كما لو أقدم ـ جهلاً ـ على شرب الخمر، أو الزواج من امرأة يحرم الزواج منها، فإنّ الله تعالى يجنبه ذلك من رأس أيضاً، ولهذا رفضنا القول بكفر الناصبي، لأنه قد ثبت لنا أن بعض الأئمة عليهم السلام قد تزوجوا بنساء ناصبيات ولما عرفوا بالأمر طلقوهن، فلو كان الناصبي كافراً لكان معنى ذلك أنّ الإمام عليه السلام كان مقيماً على حرام[1]، وهذا غير مقبول ولو مع جهله بنصبها العداء لجدّه أمير المؤمنين عليه السلام، ولهذا تحفّظ غير واحد من الفقهاء على رواية أكل الإمام عليه السلام للبيض المقلي المقامر عليه[2].

= إلى شرح المنهاج، ج1، ص440، وذكر ذلك في موارد أخرى، انظر: **المحلى**، ج11، ص178، وقال الفخر الرازي: «إذا جوزنا له (ص) الاجتهاد فالحق عندنا أنه لا يجوز أن يخطئ، وقال قوم: يجوز بشرط أن لا يقرّ عليه». **المحصول**، 6، ص15، ويقول النووي: «وقد اتفق الأصوليون على أنه (ص) لا يقر على خطأ في الأحكام». **شرح صحيح مسلم**، ج12، ص5. ولكن الصحيح أنه لا يخطئ في الأحكام لا أنه يخطئ ولكنه لا يقر.

(1) في موثق زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جعفر عليه السلام قَالَ: دَخَلَ رَجُلٌ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليه السلام فَقَالَ: إِنَّ امْرَأَتَكَ الشَّيْبَانِيَّةَ خَارِجِيَّةٌ تَشْتِمُ عَلِيّاً عليه السلام فَإِنْ سَرَّكَ أَنْ أُسْمِعَكَ مِنْهَا ذَاكَ أَسْمَعْتُكَ؟! قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَإِذَا كَانَ غَداً حِينَ تُرِيدُ أَنْ تَخْرُجَ كَمَا كُنْتَ تَخْرُجُ فَعُدْ فَاكْمُنْ فِي جَانِبِ الدَّارِ قَالَ: فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْغَدِ كَمَنَ فِي جَانِبِ الدَّارِ، فَجَاءَ الرَّجُلُ فَكَلَّمَهَا فَتَبَيَّنَ مِنْهَا ذَلِكَ فَخَلَّى سَبِيلَهَا وَكَانَتْ تُعْجِبُهُ». **الكافي**، ج5، ص351. و**التهذيب**، ج7، ص303.

(2) رأى جمع من الأعلام أنّ الإمام عليه السلام لا يمكن أن يرتكب الحرام الواقعي جهلاً منه بالموضوع، ذكروا ذلك تعليقاً على رواية أكل الإمام عليه السلام للبيض المقلي، وهي ما رواه الكليني عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وأَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عبد الحميد بن سعيد، قال: «بعث أبو الحسن عليه السلام غلاماً يشتري له بيضاً فأخذ الغلام بيضة أو بيضتين فقامر بها، فلمّا أتى به أكله، فقال له مولى له: إنّ فيه من القمار، قال: فدعا بطشت فتقيّأ فقاءه». **الكافي**، ج5، ص123. يقول الشيخ الأنصاري (رحمه الله): «وما ورد من قيء الإمام عليه السلام البيض الذي قامر به الغلام، فلعله للحذر من أن يصير الحرام جزءاً من بدنه، لا للرد على المالك. لكن يشكل بأن ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم عليه السلام له جهلاً، بناء على عدم إقدامه على المحرمات الواقعية غير المتبدلة بالعلم لا جهلاً ولا غفلة، لأنّ ما دلّ على عدم جواز الغفلة عليه في ترك الواجب وفعل الحرام دلّ على عدم جواز الجهل عليه في ذلك، اللهم إلا أن يقال: بأنّ مجرد التصرف من المحرمات العلميّة والتأثير الواقعي غير المتبدل بالجهل إنما هو في بقائه وصيرورته بدلاً عما يتحلل من بدنه عليه السلام، =

....

= والفرض اطلاعه عليه في أوائل وقت تصرف المعدة ولم يستمر جهله. هذا كله لتطبيق فعلهم على القواعد، وإلا فلهم في حركاتهم من أفعالهم وأقوالهم شؤون لا يعلمها غيرهم». **المكاسب المحرمة**، ج1، ص379. وعلّق السيد الخوئي (رحمه الله) على كلامه قائلاً: «إنّ الاعتراض على الرواية مبني على كون علم الأئمة عليهم السلام بالموضوعات حاضراً عندهم من غير توقّف على الإرادة، وقد دلّت عليه جملة من الروايات، انظر: **الكافي**، ج1، ص256 ـ 258. كما أنّ علمهم بالأحكام كذلك. وأمّا بناءً على أنّ علمهم بالموضوعات تابع لإرادتهم واختيارهم، كما دلّت عليه جملة أُخرى من الروايات، انظر: **الكافي**، ج1، ص256 ـ 258، فلا يتوجّه الإشكال على الرواية، لإمكان صدور الفعل عنهم عليهم السلام جهلاً قبل الإرادة. ولكن الذي يسهل الخطب أنّ البحث في علم الإمام من المباحث الغامضة والأولى ردّ علم ذلك إلى أهله، كما ذكره المصنّف (رحمه الله). على أنّ الرواية المذكورة ضعيفة السند»، **مصباح الفقاهة** (موسوعة السيد الخوئي)، ج35، ص579. وقال المحشي على المصباح: «وهي ضعيفة لجهالة عبد الحميد بن سعيد وضعيفة بسهل. وهكذا فقد ضعّف الشيخ حسين الحلي الرواية وعلّق قائلاً: «فلعله كان تورعاً منه عليه السلام من بقاء الحرام في جوفه، لكني في شك من هذه الرواية، فإنها تتضمن جهله عليه السلام موضوعاً بالحرام وإقدامه عليه جهلاً به، وذلك مما لا أصدقه عليه، فهذه عقيدتي فيهم سلام اللّه وصلواته عليهم أجمعين». انظر: **دليل العروة الوثقى**، ج2، ص319. وأعتقد أنّ ما قدّمه السيد الخوئي من حلٍّ وتبعه عليه بعض تلامذته (**إرشاد الطالب**، ج1، ص220)، ـ برد الرواية سنداً ثم افتراض أنّ المشكلة إنّما تأتّت بناءً على أنّ علمهم بالموضوعات حاضرٌ دون توقف على الإرادة، وأمّا لو قلنا بأن علمهم موقوف على الإرادة، فلا يرد أي إشكال، لأنّ الإمام في مورد الرواية قد يكون شاء وأراد أن لا يعلم ـ لا يجدي نفعاً، وذلك، لأنّه من جهة سند الرواية، فثّمة مَنْ وثقها واعتمد عليها في إثبات بعض الأحكام الشرعية، ولم يعترض بأنّ في مضمونها ما ينافي العقيدة، على أنّ ثمّة روايات صحيحة وردت في مجالات أخرى، تتضمن هذا المعنى، أعني عدم علم الإمام عليه السلام بالموضوعات التي لا يتغير الحكم فيها بين صورتي الجهل والعلم، من قبيل: ما تقدم في موثقة زرارة في موضوع زواج الإمام عليه السلام من المرأة الشيبانية الناصبية، هذا بصرف النظر عمّا ذكرناه من وجه لعدم الحرمة. ومن قبيل ما جاء في صحيحة أبي خديجة في قُصّةِ الشخص الذي جاء الإمام عليه السلام وقال له «حلل لي الفروج»، الأمر الذي أصاب الإمام عليه السلام بالصدمة من طلبه، قبل أن يتدخل بعض الأشخاص ليفسر كلام السائل للإمام عليه السلام، أو من قبيل حديث اللمعة التي بقيت جافة في ظهر الإمام عليه السلام بعد اغتساله، حتى أُخبر بالأمر فمسح بيده عليها (راجع: كتاب **فقه العلاقة مع الآخر ـ قراءة في فتاوى القطيعة**)، وهناك موارد كثيرة حول الجهل بالموضوعات مع عدم ارتكابه أي حرام جهلاً، وذلك من قبيل ما ورد في رواية علي بن أبي حمزة من سؤاله عن الكيمخت، أو سؤاله عن المقصود بالأرماني، أو عن موضوعات أخرى. إلى غير ذلك من الموارد التي يعثر عليها المتتبع للأخبار والروايات. ومن جهة ثانية، فإنّ كلام السيد الخوئي ينظر إلى قضية علم الإمام عليه السلام فحسب، ولا يأخذ عصمته بعين الاعتبار، مع أن الإشكال في الرواية ليس في مجرد الجهل بالموضوعات، ليطرح هذا الحل لو صحّت أدلته، وإنّما الكلام في الجهل الذي ترتب عليه ارتكاب الحرام الواقعي من قبل الإمام عليه السلام كالزواج بامرأة لا تحلّ له، أو أكلِ ما هو حرام، فهل ينسجم ذلك مع عقيدة العصمة؟ فهل يمكن للمعصوم أن يتزوج امرأة ويدخلَ بها ليتبين لاحقاً أنّها محرمة عليه؟! أو يقتل =

3. وكذلك كل ما يؤدي خطؤه فيه إلى شناعة ونفور عقلائي عام منه، أو يفرض تكرر وقوعه في مثل هذه الأخطاء ما يسقطه في أعين الناس، فمثل هذا لا بدّ أن يُنزّه عنه.
4. وأمّا في غير ذلك مما لا يستلزم وقوعه فيه شناعة ولا ارتكاب محرم ولا تجاوز حقوق الآخرين أو كراماتهم، فربما يقال: إنّ العقل لا يرى ضيراً في صدوره منه، ما دام أنّه لا يؤثر على رسالته لا في الحال الحاضر ولا في المستقبل، اللهم إلا أن يقوم دليل نقلي يثبت تنزهه عن ذلك أيضاً، وليس ما تقدم في الآيات المباركة في الإجابة الأولى مما يصلح لإثبات ذلك، لأنها دلّت على تدخل اللطف الإلهي لتسديده (ص) من الوقوع في الحرام، كما في قصة يوسف عليه السلام، أو من الانسياق مع أهواء العتاة والفاسدين، أو الوقوع في مكيدة تؤدي إلى أخذ بريء بجريرة مذنب.

والسؤال هل يمكن الالتزام بذلك، أم لا مجال لوقوعه في الخطأ حتى مع هذه القيود، وبالتالي فيكون المعتمد هو ما جاء في الإجابة الأولى (التدخل الدفعي)؟

الإخبارات المستقبليّة والخبرويّة

الذي يظهر من بعض العلماء المعاصرين الالتزام بإمكان وقوع المعصوم في مثل هذا الخطأ، وقد قال ذلك بشأن الروايات التي تتحدث عن «حوادث مستقبلية، وظواهر اجتماعية»، كحوادث عصر ظهور الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف وما يعرف باسم أخبار الملاحم والفتن أو أخبار المنايا والبلايا، فقد قسّم هذه الأخبار إلى دائرتين:

1. دائرة التوقيف وما كان سبيله التلقي عن الوحي الإلهي النازل على رسول الله (ص).
2. «دائرة الخبرة، وما سبيله المعرفة الدقيقة بالظروف والأحوال ثم بالآثار والنتائج من دون أن يكون ثمة حاجة إلى التوقيف»

وأضاف في شرح أخبار الدائرة الثانية: «فإذا كان النبي (ص) أو الإمام عليه السلام هو الأعرف والأدرى بحقيقة الظروف والأحوال التي تمرّ بها الأمة، وقد عرف الناس وظروفهم وحالاتهم... وطبيعة تحركاتهم، فإنه سوف يكون بمقدوره رسم آثارها ونتائجها بحسب ما لها من تدرج طبيعي وفق المعايير الواقعية التي يعرفها عليه السلام ويدركها أكثر من أي إنسان آخر،

= شخصاً لكونه في نظره ظالماً ليتبين أنه مظلوم وبريء؟! أو يتوضأ بالماء ليتبين بعد سنوات أنه نجس أو مغصوب؟! هذا ما علينا بحثه في محله وأن نقدّم إجابات شافية عليه. ويمكن القول: إن ارتكاب الإمام للحرام الواقعي في مثل المقام مستبعد جداً حتى بناءً على عدم الاستحالة، ووجه البعد هو أنّ تعرّض الأئمة عليهم السلام لارتكاب الحرام الواقعي في مجال الأعراض والفروج، ولا سيّما مع تكرر هذا الأمر من أكثر من إمام لا يليق بإمامتهم عليهم السلام.

ويكون إخباره ﷺ بذلك على حدّ إخبار الطبيب بما ستكون عليه حالة رجل جلس في حر الهاجرة ثلاث ساعات مكشوف الرأس، تصهره أشعة الشمس...».

ثم ذكر نموذجاً لذلك من إخبارات الإمام علي ﷺ عن فتنة بني أمية، والتي جاء فيها: «وايْمُ اللَّه لَتَجِدُنَّ بَنِي أُمَيَّةَ لَكُمْ أَرْبَابَ سُوءٍ بَعْدِي كَالنَّابِ الضَّرُوسِ، تَعْذِمُ بِفِيهَا وتَخْبِطُ بِيَدِهَا وتَزْبِنُ بِرِجْلِهَا وتَمْنَعُ دَرَّهَا، لَا يَزَالُونَ بِكُمْ حَتَّى لَا يَتْرُكُوا مِنْكُمْ إِلَّا نَافِعاً لَهُمْ أَوْ غَيْرَ ضَائِرٍ بِهِمْ، ولَا يَزَالُ بَلَاؤُهُمْ عَنْكُمْ حَتَّى لَا يَكُونَ انْتِصَارُ أَحَدِكُمْ مِنْهُمْ إِلَّا كَانْتِصَارِ الْعَبْدِ مِنْ رَبِّه والصَّاحِبِ مِنْ مُسْتَصْحِبِه، تَرِدُ عَلَيْكُمْ فِتْنَتُهُمْ شَوْهَاءَ مَخْشِيَّةً وقِطَعاً جَاهِلِيَّةً لَيْسَ فِيهَا مَنَارُ هُدًى ولَا عَلَمٌ يُرَى»(1).

وعقب على ذلك قائلاً: «ولكن ذلك لا يمنع من أن تحدث بعض التحولات والوقائع التي تغيّر سير الأحداث وتعطف اتجاهها وتمنع من تحقق تلك الإخبارات على صعيد الواقع...».

ثم حاول أن يخفف من وطأة هذا الكلام فقال: «ولكن ليكنْ معلوماً: أن حدوث هذه المفاجآت لا يقلل من قيمة تلك الإخبارات التي جاءت نتيجة طبيعية لعملية رصدٍ دقيقة وعميقة لكل الواقع الذي يعيشه الناس، ويتعاملون معه ويتحركون فيه... حيث لابدّ من أخذها بعين الاعتبار في كل تخطيط مستقبلي هادف إلى إحداث تغيير جذري لصالح الاتجاهات السليمة والخيّرة على صعيد الأمة بأسرها»(2).

ولا بدّ أن نفترض أنّ محلّ هذا الكلام هو في الأحداث التي تكون إرهاصاتها بيّنة من الآن وبشائرها أو نذرها لائحة من خلال الراهن من الأحداث المتصلة بزمان المتكلم ﷺ بما يمكنه ـ بصفته خبيراً اجتماعياً ـ من التنبؤ بحدوثها والتوقع بمآلاتها، ولا مجال لهذا الكلام في الأخبار التي يكون لسانها لسان التوقيف الشرعي والمغيبات، كما في الإخبارات المستقبلية وما يتصل بالنهائيات التي لا مجال للتنبؤ إزاءها من الآن، سواء كانت أحداثاً كبرى أو تفصيلية وجزئية كالتي تتعلق ببعض المدن أو الأشخاص غير المعروفة أسماؤها مما يصعب معها الحمل على الخبروية، فقول النبي (ص) ـ على سبيل المثال ـ: «يا عمار

---

(1) انظر: **نهج البلاغة**، ج1، ص183، بيان: قوله: «الناب الناقة المسنة. والضروس السيئة الخلق تعضّ حالباً. وتعذم من عذم الفرس إذا أكل بجفاء أو عض. وتزبن أي تضرب. ودرها لبنها. والمراد خيرها، التابع من متبوعه، أي انتصار الأذلاء وما هو بانتصار. شوهاء قبيحة المنظر. ومخشية مخوفة مرعبة». انظر **شرح الشيخ عبده** في هامش المصدر المذكور.

(2) **دراسات في علامات الظهور** للسيد جعفر مرتضى، ص30 ـ 31.

تقتلك الفئة الباغية»[1]، لا يحتمل فيه الحمل على الخبروية، وإنما هو إخبار توقيفي، وكذلك نظائره، ولذا يتحتم أن يكون حديث النبي (ص) في ذلك تلقياً عن الغيب، وأن يكون حديث الأئمة عليهم السلام فيها من خلال ما ورثوه عن رسول الله (ص) المتصل بوحي السماء، فهو علم من ذي علم، كما قال الإمام علي عليه السلام بعد إخباره عليه السلام عن حال الأتراك، فقد روي أنه قال بشأنهم: «**كَأَنِّي أَرَاهُمْ قَوْماً، كَأَنَّ وُجُوهَهُمُ الْمَجَانُّ الْمُطَرَّقَةُ، يَلْبَسُونَ السَّرَقَ والدِّيبَاجَ، ويَعْتَقِبُونَ الْخَيْلَ الْعِتَاقَ، ويَكُونُ هُنَاكَ اسْتِحْرَارُ قَتْلٍ، حَتَّى يَمْشِيَ الْمَجْرُوحُ عَلَى الْمَقْتُولِ، ويَكُونَ الْمُفْلِتُ أَقَلَّ مِنَ الْمَأْسُورِ**، فَقَالَ لَه بَعْضُ أَصْحَابِه: لَقَدْ أُعْطِيتَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عِلْمَ الْغَيْبِ. فَضَحِكَ عليه السلام وقَالَ لِلرَّجُلِ وكَانَ كَلْبِيّاً: **يَا أَخَا كَلْبٍ لَيْسَ هُوَ بِعِلْمِ غَيْبٍ، وإِنَّمَا هُوَ تَعَلُّمٌ مِنْ ذِي عِلْمٍ**»[2].

ومع اتضاح محل الكلام نقول: قد يعترض على كلامه:

أولاً: إنّ حديث النبي (ص) أو الإمام عليه السلام بضرسٍ قاطع عن وقوع شيء ثم لا يقع، معناه أنه يتحدث فيما لا علم له فيه، والحال أنه منهيٌّ عن اتباع الظن والكلام فيما لا يملك علمه.

ويمكن ردّه بأنّ حديث المعصوم عليه السلام حيث كان من منطلق خبرويته فلا يكون حديثاً فيما لا يعلم تماماً كما هو الحال في كلام أهل الخبرة في موارد تخصصهم مع رعاية الدقة والضوابط، فلا يكون كلامهم بغير علم حتى لو لم يصيبوا الواقع.

ثانياً: إنّ كلامه لا يتلاءم مع الاعتقاد بعصمة الأنبياء والأئمة عليهم السلام، لأنّ معنى أن يتحدّث المعصوم عليه السلام بشيء ويُخبر عن حدوثه، ثم تجري أو تتحرك الأمور بطريقة معاكسة وغير متوقعة فلا يتحقق إخباره، إنّ معنى ذلك أنّه عليه السلام ـ في المحصلة ـ قد أخطأ في الحكم، ولم يتطابق إخباره مع الواقع، (وهذا ما لا ينكره صاحب الكلام المتقدم)، وهذا ما لا يمكن الالتزام به، لأنّه يخدش في العصمة وينسحب التشكيك على الكثير من إخباراته بما يتسبب في تزلزل موقعه عليه السلام في النفوس، وفقد الثقة في كلامه.

ولهذا فربما يقال: إنّ الأولى أن نشكك في صدق هذه الروايات الناقلة لهذه الإخبارات التي تحكم بوقوع حوادث ثم لم تقع، بدل أن نرمي الرسول (ص) أو الإمام عليه السلام بالخطأ في التقدير والاستنتاج. ويمكنك أن تقول تعليقاً على هذه الفكرة نظير ما قاله الشيخ البهائي

(1) **سنن أبي داود**، ج5، ص333، و**المعجم الكبير** للطبراني، ج5، ص221، و**الطبقات الكبرى** لابن سعد، ج3، ص252.

(2) **نهج البلاغة**، ج2، ص19.

تعليقاً على كلام الشيخ الصدوق بشأن سهو النبي (ص): إنّ نسبة الخطأ إلى صاحب هذا الكلام أولى من نسبته إلى أمير المؤمنين عليه السلام .

مقياس الخطأ

هذا ولكنْ يمكن لصاحب الرأي المذكور أنْ يدافع عن رأيه ويذبّ الإشكال عنه بما حاصله: أنّه لا شكّ في أنّ النبي (ص) أو الإمام عليه السلام لا يُخطئ، بيد أنّ الكلام في مقياس الخطأ ومعياره، فهل يتحدد الخطأ بمخالفة الواقع؟ أو بمخالفة العادات والرسوم؟ أو بالخروج عن ضوابط العلم الذي ينطق الإنسان باسمه؟

إنّ الحكم على أحد بالخطأ يستدعي في الدرجة الأولى تحديد معيار الخطأ والصواب، وأخذه بعين الاعتبار، فالخطأ في الشهادة الحسية إنما هو في عدم مطابقة ما شهدت به للواقع، لاشتباه الحواس أو غيره، وأمّا الخطأ في الرأي الخبروي والاجتهاد الحدسي فهو في مجانبة الرأي للموازين التي تقتضيها قواعد التخصص والخبرة والاجتهاد. فالعالم الفلكي الذي يبدي رأياً في مجال تخصصه هو مصيب بمقدار ما اعتمد على معطيات علم الفلك في زمانه واستند إلى أدوات التشخيص المتداولة في وقته، ولا يمكن لعالم الفلك المعاصر أن يُخطئ السابقين إلا بمقدار ما تجاوزوا قواعد العلم المكتشفة لهم، والأمر عينه يجري في علم الطب، فلا يمكن لطبيب معاصر يمتلك أدوات عالية الدقة في التشخيص أو في التحليل المخبري ومع ملاحظة هذا التطور والتقدم الهائل في علم الطب، أن يُخطِّئ طبيب القرون السابقة ما دام قد اعتمد قواعد الطب في عصره ولم يُقَصِّر في التشخيص ولا في إعطاء العقاقير اللازمة، لأنّ محاكمة الشخص وتخطئته إنّما تكون عند مخالفته قواعد العلم بحسب ما وصل إليه بالبحث والتجربة، أو تقصيره في استخدام ما يلزم من وسائل الفحص أو غيره.

والأمر عينه يمكن أن يجري في ميدان القضاء، فإنّ خطأ القاضي عندما يحكم في قضية معينة يكمن في تجاوزه للموازين المعتمدة في القضاء لا في مخالفته للواقع، فالخطأ هو في المنهج وليس في النتيجة، لأنّ المطلوب منه هو الأخذ بهذا المنهج والسير وفق أسسه وضوابطه ومعاييره، وطبيعي أنّ هذه الأسس إنما تُعتمد بصفتها الأقرب إلى إحقاق الحق، ولكنها قد تخطئه، فالخطأ هنا ليس في النتيجة التي قد لا يملك علمها إلا الله علام الغيوب، وإنما الخطأ في المنهج، ولذا لو أصدر القاضي حكماً معيناً استناداً إلى منام رآه فيمكننا الحكم على قضائه بالخطأ وإن كان المنامُ صادقاً والحكمُ مطابقاً للواقع، وذلك لأنه أخطأ في المنهج، واعتمد ما ليس حجة شرعاً. وقد ورد في الحديث عن رسول الله (ص):

«**من قال في كتاب الله عز وجلّ برأيه فأصاب فقد أخطأ**»[1]، فمع أنه أصاب فقد حكم عليه بالخطأ، والوجه في ذلك أنّه لم يعتمد المنهج الصحيح في التفسير، وإنما اعتمد الرأي، وهو ليس طريقاً سوياً وحجة معتمدة، وطبيعي أنّ تعيين الشرع لهذا المنهج دون ذاك إنما هو باعتبار كونه الأقرب إلى إصابة الواقع، فإنّ الواقع هو الغاية المقصودة له.

هذا هو الحال في الإنسان العادي، والأمر عينه يجري على النبي (ص)، فهو إذا كان يتكلم من موقع التلقي عن الوحي فخطؤه ليس هو الخطأ عينه فيما لو كان يتكلم من موقع القضاء، وليس هو الخطأ عينه عندما يتحدث من موقع الخبروية، فعندما يصدر الكلام عنه (ص) بصفته مبلغاً عن الله تعالى، فالخطأ في هذا المقام معناه مخالفة ما قاله لما في علم الله تعالى، وهذا ـ بطبيعة الحال ـ ما لا يمكن حصوله بعد ضمان الله تعالى لعدم تعرض الوحي للتلاعب، قال تعالى: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ**﴾[2]. وأما إذا كان الصادر عنه حكماً قضائياً، فخطؤه هو في تجاوزه الموازين القضائية، كخطأ أي قاضٍ، وهذا ما يستفاد من قوله (ص): «**إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ والأَيْمَانِ وبَعْضُكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِه مِنْ بَعْضٍ فَأَيُّمَا رَجُلٍ قَطَعْتُ لَه مِنْ مَالِ أَخِيه شَيْئاً فَإِنَّمَا قَطَعْتُ لَه بِه قِطْعَةً مِنَ النَّارِ**»[3]، واستناداً إلى هذا الحديث الصحيح فلا يبدو أنّ ثمة مانعاً من أن يصدر عن النبي (ص) قضاءٌ استناداً إلى آليات القضاء الشرعية (البينات والأيمان) ويكون قضاؤه غير مطابق للواقع، ولكنّه مصيب لأنّه مطابق للآليات المعتمدة في إصدار الأحكام، ولم أجد إجماعاً على رفض احتمال كهذا وإن كان لم يثبت أنه قد حصل ذلك فعلاً. وإذا كان (ص) يتكلم من موقع الخبرويّة، فخطؤه يتحدّد على ضوء ابتعاده عمّا تقتضيه الخبرويّة نفسها، أي خطؤه هنا ـ كخطأ أي خبير متخصص ـ لا يكون بمخالفة الواقع، وإنما هو بتجاوز ما تقتضيه قواعد الخبرة وما يعتمده الخبراء والمتخصصون ويستندون عليه من معايير وأدوات ووسائل في التحليل والتشخيص والتقييم.

إنّ الخبرويّة ـ إذا ثبت لنا أنّ النبي (ص) أو الإمام عليه السلام قد يتكلم بالاستناد إليها ـ تفترض أنّه يتكلّم ويقيّم الأمور من هذا الموقع وهذه الحيثيّة بالذات، وحيث إنّ التحليل والتشخيص اعتمد على أدوات التشخيص الصحيحة والمتداولة آنذاك وعلى قراءة للأحداث هي في غاية الدقة، فهذا يعني أنّ تحليله صائب حتى لو تغيّرت الأمور بعد ذلك وانحرف

---

(1) انظر: **سنن أبي داود**، ج2، ص177، و**سنن الترمذي**، ج4، ص269.

(2) سورة النجم، الآيتان 3 ـ 4.

(3) **الكافي**، ج7، ص414، و**تهذيب الأحكام**، ج6، ص229، **وسائل الشيعة**، الباب 2، من أبواب كيفية الحكم، الحديث 1، 2، 3.

مسار الأحداث بطريقة معاكسة، بسبب دخول عناصر جديدة وطارئة في البين. وهكذا يكون حكم الخبير صائباً في حال اعتمد تلك المعايير حتى لو صار لدينا فيما بعد أدوات تشخيص أكثر دقة، وفي حال انقلب مسار الأحداث وحصلت مفاجآت غير متوقعة فلا يعني ذلك تخطئته في رأيه التحليلي.

رابعاً: الخبروية والتشريع

1. هل الرأي الخبروي قسيم للحكم الشرعي؟

اتضح مما تقدم أنّ الخبرة هي مصدر آخر غير الوحي بالإمكان أن يستقي منه النبي (ص) ويتكلَّم على ضوئها، بيد أنّ بعض العلماء (رحمهم الله) رفض هذا التصنيف لكلامه وتصرفاته (تصرّف تشريعي وتصرف خبروي)، معتبراً أن الخبرة تعبر عن الحكم الشرعي أيضاً، قال: «كما أن ما يتصل بالقسم الثاني من شؤون خبرته وتجاربه هو الآخر معبر عن حكمه، وحكمه هنا جواز التعبير عنه، وإن أخطأ الواقع لو صح جواز خطئه في الموضوعات، ولنا التأسي به في الإخبار عن تجاربنا وخبراتنا في حدود ما نعلم منها، وحتى قوله ـ لو صح عنه ـ: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»، فهو إمضاءٌ لهم على جواز إعمال تجاربهم وخبراتهم الخاصة، فهو لا يخرج عن الدلالة على التشريع»[1].

ويلاحظ عليه: أنّ الكلام ليس في جواز الإخبار عن التجربة، ليقال إنّ جواز ذلك حكمٌ شرعي، وإنما الكلام في موقفه (ص) الصادر من موقع الخبرة، فهذا ليس حكماً شرعياً، لأنه لم يصدر عنه بصفته مشرعاً بل بصفته من أهل التجارب، ودعوى أنَّ كلامه الخبروي إنما يريد به بيان جواز ذلك لغيره لا أنه (ص) يتكلم من موقع الخبرة، هي دعوى ضعيفة جداً ومخالفة للظاهر، ولا سيما بملاحظة كثرة كلامه (ص) وكلام الأئمة عليهم السلام الذي يمكن تصنيفه في دائرة الكلام الخبروي.

2. هل يلزم الأخذ برأيه (ص) الصادر من موقع الخبرة؟

وهذا يقودنا إلى تساؤل مهم للغاية، وهو أنه هل يلزم الأخذ بالكلام الصادر عن المعصوم من موقع الخبرة أم لا؟

يقول الشيخ محمد جواد مغنية: «وكذلك الأنبياء والرسل وأئمة الدين والفقه لا يجب على أحد أن يذعن ويؤمن بقولهم إذا تكلموا في الأمور الطبيعية، كخلق السماوات

(1) **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص231.

والأرض وما بينهما من البعد والمسافة ومبدئهما ومنتهاهما، وعناصرهما وقوامهما، فإنّ القديسين قد يخبرون عن الشيء بصفتهم الدينية، وقد يخبرون عنه بصفتهم الشخصيّة، ككل إنسان يقول ما يسمع ويظن، فما كان من النوع الأول يجب أن نسمع له ونطيع، وما كان من النوع الثاني لا يجب التدين به، لأنه ليس إخباراً عن الدين وشؤونه»[1].

ويلاحظ على كلامه:

أولاً: ما قد يُقال من أنّه إذا كانت القضايا الطبيعية خارجة عن دائرة اختصاص المعصوم، فلماذا يتحدث فيها متجاوزاً حدود اختصاصه ومتدخلاً فيما لا يملك علمه؟! والحال أن كل إنسان منهي شرعاً عن الخوض فيما لا يعلم ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ**﴾[2]. كيف وقد ذمّ الله بعض الناس لأنّهم يجادلون فيما ليس لهم به علم، قال سبحانه: ﴿**هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ**﴾[3].

ثانياً: إنّ ما ذكره لا يتلاءم ما هو المعروف لدى علماء الإمامية من عصمة الأنبياء والأئمة عليهم السلام خارج إطار التبليغ، لأن ذلك (كلامه في أمور لا يملك علمها) يزلزل موقعه في القلوب، وربما تزول الثقة به وبكلامه.

ثالثاً: إنّ المخرج في مثل هذه الموارد التي يُروى فيها كلام عن المعصوم يرتبط بالأمور الطبيعية الخارجة عن إطار الدين، ثم نرى أنّه لا ينسجم مع الواقع مثلاً، إنّ المخرج ليس في أن نرفض كلام المعصوم بحجة أنه تكلم خارج دائرة اختصاصه، بل الأولى أن نشكك في أصل صدور الرواية عنه، فيما لو ثبت لنا معارضتها للقرآن الكريم أو للدليل العقلي أو للحقيقة العلمية.

أجل قد يقال: إنّ غاية ما يريد الشيخ مغنية (رحمه الله) قولَه هو أنّ التدين والاعتقاد بما جاء في هذه الروايات لا يجب، باعتبار أنّ مضامينها هي أمور خارجة عن نطاق الدين فلا يكون الاعتقاد بها لازماً[4]. أجل، لا يجوز تكذيب الكلام أو ردّه إلا إذا تبيّن منافاته للحقائق القطعية. وبعبارة أخرى: حيث إنّ دائرة الخبرويّة لا علاقة لها بالتكليف الشرعي فلا معنى للحديث عن لزوم الأخذ بالخبرويات شرعاً، أجل لا يجوز تكذيب الكلام أو ردّه.

ولكن يبقى سؤال يطرح في المقام، وهو أننا وأمام تراث روائي كبير لا علاقة له

---

(1) **الفقه على المذاهب الخمسة**، ج2، ص100.

(2) سورة الإسراء، الآية 36.

(3) سورة آل عمران، الآية 66.

(4) انظر للتفصيل حول ذلك: **أصول الاجتهاد الكلامي**، ص127 وما بعدها.

بالأمور الشرعية، وإنما يدور حول قضايا تكوينية من قبيل ما يتصل بالسماء والأرض وبداية الخلق وتطور الكائنات، أو ما يتصل بالمجال الطبي أو نحو ذلك، فهل يصلح الاعتماد على هذا الموروث الروائي كأساس في بناء تصورات إزاء الكون والطبيعة والمخلوقات ونشأتها؟ وهل يعتبر ما ورد عنهم في باب الأدوية والعقاقير هو العلاج الصحيح والنافع للمريض ببعض الأمراض، بحيث يكون لنا طبّ ديني، كما يرى البعض هذا ما سوف نجيبه عنه في ملاحق الكتاب.

3. هل الأصل هو الخبروية أو التوقف؟

بما أنّ دائرة الآراء الخبروية لا علاقة لها بالتشريع ـ كما أسلفنا ـ فيكون التمايز بين مجال الخبروية ومجال التوقف بيّناً وجلياً، ولكن ذلك لا يمنع من حصول الاشتباه بينها، وذلك كما لو فرض أنّ النبي (ص) أو الإمام عليه السلام نصح بعض الأشخاص بتناول بعض المأكولات ـ مثلاً ـ فهنا يقع السؤال: هل إنّ الإمام يتحدث من موقع التلقي من مصدر غيبي، أم إنّه يتحدّث من موقع الخبرويّة والتجربة التي عايشها، وكذلك الحال في الحديث عن الأحداث المستقبليّة فإنّها تحتمل الوجهين، الأمر الذي يُبقي السؤال عن تحديد الأصل في المسألة ضرورياً، أعني أنّ الأصل في كلام النبي (ص) أو الإمام عليه السلام هل هو الخبروية أو التوقف والنقل عن الغيب؟

والظاهر أنّه ليس لدينا ما يؤكد أصالة التوقف والغيبية في المقام، ولو أننا وافقنا على أصالة التشريع عند دوران الأمر بين التشريع والتدبير، على اعتبار أنّه (ص) بُعث لبيان الشرعيات كما ذكروا، بيد أنّه لا دليل على أصالة الغيبية والتوقف هنا، ولذا فالكلام الصادر عنه (ص) إذا كانت الغيبية واضحة فيه من خلال مضمونه أو تعبيراته والقرائن المحتفة به، فلا مشكلة في البين، تماماً كما لو كانت الخبروية واضحة فيه أيضاً، وأمّا في صورة الشك، بحيث لم يدر أنّ هذا الكلام صادر عن النبي (ص) أو الإمام عليه السلام من موقع اتصاله بالغيب[1] أم إنّه صادر عنه من موقع خبرته بالأمور، فهنا لا مجال للحمل على الغيبية ولا دليل عليه.

وقد يقولنّ قائل: إنّ الخبروية هي الأقرب، لأنّ المسألة بما أنّها خارجة عن التشريع فلا يعلم باستناد كلامه فيها إلى الغيب، ولا ضرورة تحتم الاطلاع الغيبي عليها، إلا بناءً على القول بسعة علمه لكل الموضوعات والأمور التي لا علاقة لها بالتشريع والغيبيات.

وأما مؤشرات الغيبية والتوقف، فمنها ما يتصل بالتعبير واللسان، ومنها ما يتصل

(1) اتصال الإمام عليه السلام بالغيب والوحي هو بتوسط النبي الأكرم (ص).

بالمضمون، فما يتصل بالتعبير من قبيل أن يقول النبي (ص) حدثني جبريل عن الباري عزّ وجل أو نظير ذلك، وأما ما يتصل بالمضمون فمن قبيل الحديث عن أشخاص بأسمائهم وأنّه سوف يكون لهم دور في المستقبل، أو حديثه عن علامات آخر الزمان أو علامات الظهور (ظهور الإمام المهدي) أو نحو ذلك، وربما كان ذكر الثواب في هذا المقام هو أحد مؤشرات الغيبية، بينما ذكر الآثار الوضعية هو أقرب إلى الإرشادية أو الخبروية.

المحور السادس

البعد الإرشادي في شخصية النبي (ص)

أولاً: توضيح معنى الإرشاديّة

ثانياً: الإرشادية الإلهية

ثالثاً: أصناف التكليف الإرشادي

رابعاً: نماذج من الأخبار المرشدة إلى الخواص الطبيعية

اتضح من المحاور السابقة أن للنبي (ص) أكثر من بُعدٍ في شخصيته، وأنه ليس صحيحاً أن تدرج كل تصرفاته وما يصدر عنه في خانة التبليغ وبيان الحكم الإلهي، بل إنّ بعض تصرفاته هي محض بشرية، وبعضها تدبيرات سياسية، وبعضها خبرات وتجارب اجتماعية وإنسانيّة، وفي هذا المحور سنتطرق إلى بُعدٍ آخر في شخصيته وهو البُعد الإرشادي.

أولاً: توضيح معنى الإرشاديّة

إنّ النبي (ص) كما هو مبلّغ لشرع الله وحاكم وخبير... فهو أيضاً مرشد للناس، وبالتالي قد تصدر عنه بعض التصرفات ـ أفعالاً أو أقوالاً، أوامر أو نواهي ـ من موقع الإرشاد لا من موقع الإنشاء والتشريع.

وتسمى التكاليف الصادرة عنه (ص) بلحاظ هذا البعد في شخصيته بالتكاليف الإرشادية، وبإزائها التكاليف المولويّة الصادرة من موقع التشريع.

و«التكليف الإرشادي هو ما لا يترتب على تركه تبعة إلا عدم حصول الفائدة الذاتيّة في الفعل، والمولوي هو ما يترتب عليه مع ذلك تبعة أخرى من حيث مخالفة الأمر، مثلاً: أمر الطبيب إرشادي، وإذا تركه المريض لم يترتب عليه إلّا عدم البرء من المرض، ولا يؤاخذ على مخالفة أمر الطبيب، بخلاف مخالفة أمر السلطان والسيد، إذ يترتب عليه مع ذلك المؤاخذة والملامة، بل العقاب لأنّه ترك أمر المولى»[1].

وثمّة أصناف شتّى للأوامر أو النواهي الإرشادية، سيأتي بيانها عمّا قليل، وبعضها إرشاد إلى الحكم الشرعي الوضعي.

ثانياً: الإرشادية الإلهية

ويهمنا التنبيه هنا إلى أنّ صفة الإرشادية في النبي (ص) هي تجلٍّ لإرشاديّة الله سبحانه، ولهذا فإنّ التكاليف الصادرة عن الله سبحانه بشكل مباشر كالأوامر أو النواهي القرآنية، قد تنطلق من موقع مولويته وسلطنته، فتكون أحكاماً مولوية، وقد تنطلق من موقع

---

(1) **المدخل إلى عذب المنهل**، ص242.

الإرشاد الرباني، فتكون أحكاماً إرشادية، وللإرشادية الإلهية نماذج مذكورة في القرآن الكريم، وهذه بعضها:

المثال الأول: نهي آدم عن الأكل من الشجرة

ومن الأمثلة القرآنية على الخطاب الإلهي الإرشادي هو النهي الإلهي الموجه لسيدنا آدم عليه السلام بترك الأكل من الشجرة، مما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾[1]، فقد وقع جدل بين المفسرين حول حقيقة النهي الموجه لآدم عليه السلام بترك الأكل من الشجرة، وكيف خالف ربه حتى أخرجه من الجنة؟ ووصف فعله بالعصيان في قوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾[2]؟ ثم كيف نفسر هذه المعصية على ضوء معتقدنا بأنّ الأنبياء عليهم السلام معصومون قبل البعثة وبعدها؟

وقد سلك المفسرون والفقهاء في الإجابة على هذا التساؤل عدة اتجاهات[3]، وما يهمنا منها في المقام هو الاتجاه القائل: إنّ معصية آدم لم تكن معصية لتكليفٍ مولوي بل لتكليفٍ إرشادي[4]، فإنّ للمعصية ـ كما يقول السيد فضل الله ـ مجالين: «المجال القانوني الذي يتحدد بالتمرد على التكاليف الصادرة من الله بصفته مشرعاً ومولى، بحيث يطلب من المكلف أن يمتثلها تحت طائل العقوبة الأخروية أو الجزاء الدنيوي، والمجال الإرشادي الذي يتحدد بالتمرد على الأوامر والنواهي الصادرة من الله بصفته ناصحاً ومرشداً، يوجه الإنسان نحو مصلحته من دون أن يلزمه بالسير على أساسها من ناحية قانونية، تماماً كأوامر الطبيب ونواهيه، فلا يترتب عليها إلا الوقوع في الضرر الذي حذر منه، أو عدم النفع الذي أريد له... ويقولون إنّ العصمة لا تتنافى مع القسم الثاني من النهي، لأنّ النبي لم يتمرد على الله في ما يغضبه، بل كل ما هناك أنّه أساء إلى نفسه في ما وجهه الله إليه من نصيحة وإرشاد»[5]، ويشهد لكون النهي في قضية آدم عليه السلام إرشادياً:

---

(1) سورة البقرة، الآيتان 35 ـ 36.

(2) سورة طه، الآية 121.

(3) منها أنّ مخالفته عليه السلام لأمر ندبي وليس إلزامياً، قال الشيخ الطوسي: «والأولى أن يكون على وجه الندب دون نهي الحظر والتحريم، لان الحرام لا يكون إلا قبيحاً، والأنبياء لا يجوز عليهم شيء من القبائح لا كبيرها ولا صغيرها». انظر: **التبيان**، ج7، ص217..

(4) انظر: **الميزان**، ج14، ص222.

(5) **من وحي القرآن**، ج1، ص263.

1. أنّ لحن ولسان قوله تعالى في سورة طه: ﴿ فَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَـٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ ۝ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۝ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُاْ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ﴾[1]، يوحي بأنّ القضية تتحرك في إطار النصيحة والإرشاد.
2. أنّ ما ترتب على هذه المعصية لم يكن مجازاة آدم عليه السلام بالعقوبة ولا توعده الله في حال المخالفة بالعذاب، بل ترتّب عليه أثران وضعيان: وهما:

أ ـ ظهور وبروز عورة آدم وزوجته، ﴿فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا﴾[2].

ب ـ والأثر الآخر هو حرمان آدم وزوجه من الجنة وإخراجهما منها ﴿فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ﴾[3].

المثال الثاني: الأمر بالمسارعة إلى فعل الخيرات

قال تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾[5]، وفيما يرى بعض الفقهاء أنّ ذلك الأمر ليس أمراً مولوياً بل هو أمر إرشادي، يقول السيد البروجردي: «إنّ الأمر بالاستباق والمسارعة ليس أمراً مولويّاً استحبابياً ناشئاً عن ملاك الاستحباب، بل هو أمر إرشادي كما هو واضح»[6]. وقال المحقق النائيني: «والظاهر أنّ الأمر فيهما إرشادي تابع للمرشد إليه، وليس الغرض من الاستباق إلى الخير إلّا الوصول إليه، ومن المسارعة إلى المغفرة إلّا الوصول إليها وإلى أسبابها، كما في الأمر بالاتّقاء من الهلكة فإنّه أمر إرشادي ليس الغرض منه إلّا عدم الوقوع في التهلكة، ولا يترتب على عدم الاستباق والمسارعة عقاب على حدة غير العقاب المترتّب على ترك المأمور به على تقدير تركه كأوامر الإطاعة مثل: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾[7]، حيث لا يترتّب على تركها إلّا ما يترتّب على ترك الواجبات وفعل المحرمات»[8].

ولا يهمنا ـ حالياً ـ مناقشة ما جاء في هذين المثالين، فذلك موكول إلى محلّه، وإنما الغرض من ذكرهما هو توضيح فكرة الإرشادية الإلهية من خلال الأمثلة.

---

(1) سورة طه، الآيات: 117 ـ 119.
(2) سورة الأعراف، الآية 22.
(3) سورة البقرة، الآية 36.
(4) سورة البقرة، الآية 148.
(5) سورة آل عمران، الآية 133.
(6) **نهاية التقرير**، ج1، ص156.
(7) سورة الأنفال، الآية 1.
(8) **وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول**، ص231.

ثالثاً: أصناف الخطاب الإرشادي

ثم إنّ الخطاب الإرشادي له أصناف متعددة، تنبّه الفقهاء لبعضها، وتحدثوا عن ذلك في ثنايا كتبهم الفقهية بمناسبة تعليقهم على بعض الروايات، وإليك بعض هذه الأصناف وهي تضاف إلى ما تقدم:

الصنف الأول: الإرشاد إلى حكم العقل

ويُمثِّلون له بقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾[1] فإنّه أمر إرشادي إلى حكم العقل بلزوم إطاعة المولى وليس أمراً مولوياً، وذلك إمّا لأنّ مولويته تستلزم التسلسل، وإما لأنه مع حكم العقل بذلك فلا موجب لجعلٍ شرعي تأسيسي[2]، وهذه الإرشادية تجري في كل الخطابات الدينية الواردة في المستقلات العقلية.

الصنف الثاني: الإرشاد إلى الحكم الوضعي.

كما في الإرشاد إلى الشرطيّة أو المانعيّة أو النجاسة أو الطهارة، أو نحوها، وعلى سبيل المثال، فإنّ النهي في المعاملات كقوله: «لا تبعْ الميتة» مثلاً، إرشاد إلى فساد البيع، وليس نهياً تحريمياً تكليفياً، وكذلك فإنّ النهي عن الغسل بالماء المضاف هو إرشاد إلى عدم مطهريته وليس نهياً تكليفاً مولوياً، والنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه إرشاد إلى مانعيته، هذه أمثلة الإرشادية في النهي، وأما الإرشادية في الأمر، فمن قبيل قوله تعالى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾[3]، فهو إرشاد إلى اللزوم كما ذكر بعض الفقهاء، وذكروا أيضاً أنّ الأمر في الواجبات المركبة إرشاد إلى الجزئية، والنهي فيها إرشاد إلى المانعية، وهذا له سياقاته وقرائنه الحالية والمقالية، ولن نتوسع بذكر أمثلته، لأنّ أمره ليس مثار التباس من حيث الكبرى، وإنما قد تقع بعض الخلافات في التطبيقات.

---

(1) سورة آل عمران، الآية 32.

(2) يقول الشيخ المظفر: «﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ﴾ [آل عمران: 32] فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولوي، أي إنه أمر منه بما هو مولى. أو إنه أمر إرشادي، أي إنه أمر لأجل الإرشاد إلى ما حكم به العقل، أي إنه أمر منه بما هو عاقل؟ وبعبارة أخرى: إنّ النزاع هنا في أن مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمر تأسيسي، وهذا معنى أنه مولوي. أو أنه أمر تأكيدي، وهو معنى أنه إرشادي ؟ لقد وقع الخلاف في ذلك. والحق أنه للإرشاد حيث يفرض أن حكم العقل هذا كافٍ لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن وانقداح إرادته للقيام به، فلا حاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى ثانياً، بل يكون عبثاً ولغواً، بل هو مستحيل، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل. وعليه، فكل ما يرد في لسان الشرع من الأوامر في موارد المستقلات العقلية لا بُدَّ أن يكون تأكيداً لحكم العقل، لا تأسيساً». **أصول الفقه**، ج2، ص294.

(3) سورة المائدة، الآية 1.

الصنف الثالث: الإرشادية الدعوية

وثمّة نوع من الإرشاديّة نستطيع تسميته بالإرشادية الدعوية، وفهم هذا الصنف مهم ومؤثر في قراءة النصوص واستنطاقها، وخلاصتها أنّ النبي (ص) كما أنّه مبيّن للشرع الشريف، ما يستدعي أن يصدر عنه خطابات قانونية تتسم بالدقة الملائمة للأحكام والتشريعات القانونيّة، بحيث يتميّز فيها الوجوب عن الاستحباب، والتحريم عن الكراهة، فإنّه (ص) أيضاً موجِّه ومرشدٌ وداعية إلى الله تعالى، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا * وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذۡنِهِۦ وَسِرَاجٗا مُّنِيرٗا ﴾[1]، وهذا البعد في شخصيته سلام الله عليه يستدعي حضوراً للغة الخطابية واستخدام أساليب بيانية مؤثرة في الوجدان الشعبي، وعلى الفقيه أن يأخذ هذا الأمر بعين الاعتبار، وأن لا يجمد على المعاني الحرفية للكلمات، كجمود بعضهم على ما جاء في زيارة الناحية: «ولأبكينّ عليك بدل الدموع دماً»[2]، ليستفيد منها جواز جرح العين أو تشويهها في سياق الحزن على أبي عبد الله الحسين عليه السلام!

الصنف الرابع: الإرشادية الإشفاقية

مما يتصف به النبي (ص) أنّه الرفيق الرؤوف، وإننا نجدُ هذه الصفة عند كل الأنبياء عليهم السلام، فهذا خليل الله وشيخ الأنبياء إبراهيم عليه السلام تدفعه الرحمة ليدافع عن قوم لوط رغم فسادهم ﴿ فَلَمَّا ذَهَبَ عَنۡ إِبۡرَٰهِيمَ ٱلرَّوۡعُ وَجَآءَتۡهُ ٱلۡبُشۡرَىٰ يُجَٰدِلُنَا فِي قَوۡمِ لُوطٍ * إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّٰهٞ مُّنِيبٞ ﴾[3]، وأما نبينا محمد (ص) فقد كان كتلة من الرحمة والشفقة والمحبة، كما أراده الله سبحانه ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾[4]، ورحمته هذه كانت سبباً رئيسياً في إقبال الناس على الإسلام ﴿ فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ ﴾[5]، وقال تعالى: ﴿ لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ عَزِيزٌ عَلَيۡهِ مَا عَنِتُّمۡ حَرِيصٌ عَلَيۡكُم بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ ﴾[6]، وكان (ص) يتعب نفسه الشريفة

(1) سورة الأحزاب، الآيتان 45 ـ 46.

(2) وقد حمل بعض العلماء هذه الفقرة على ظاهرها المقتضي لجواز فعل ما يؤدي إلى جرح العين وتشويهها، مع أنّ العين هي من أشرف الحواس، ما قد يستفاد منه جواز جرح الرأس بالأولوية، راجع ما ذكرناه في كتاب **فقه الشعائر والطقوس**، ص216 وما بعدها.

(3) سورة هود، الآيتان 74 ـ 75.

(4) سورة الأنبياء، الآية 107.

(5) سورة آل عمران، الآية 159.

(6) سورة التوبة، الآية 128.

ويرهقها في سبيل هداية قومه ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[1]، ويشق عليه ويحزنه كفرهم وعنادهم، حتى خفف الله عنه مراراً ودعاه إلى عدم إرهاق نفسه في هذا السبيل ﴿طه * مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ﴾[2]، ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾[3].

وغير بعيد عن هذا المعنى ما جاء في القرآن من وصف أكثر من نبي بأنه «ناصح»، فقد حكى الله تعالى عن نبي الله هود عليه السلام قوله لقومه: ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾[4]، وعلى لسان نوح عليه السلام قوله: ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[5]، ونصح النبي (ص) لأمته هو شرط أو صفة كمال في النبوة، وما يصدر عنه من موقع النصح والإرشاد قد لا يكون تشريعاً كما لا يخفى.

قد تسأل: ما علاقة هذه الصفة بالجانب التشريعي وما مدى انعكاسها على ذلك؟

والجواب: إنّ علاقة هذه البعد في شخصيّته (ص) بالجانب التشريعي تبدو وتظهر في بعض الموارد، منها:

المورد الأول: انطلاقاً من هذه الصفة، طلب النبي (ص) من الله سبحانه أن يخفف على أمته ويضع عنها كثيراً من التكاليف ويرفع عنها الآصار والأغلال، وبهذا غدت شريعته تُعرف بالشريعة السمحة السهلة[6]، وتحدثنا بعض الروايات أنّه لما أسري بالنبي (ص) إلى السماء أمره ربه بخمسين صلاة، ولكنه ـ بإشارة من نبي الله موسى عليه السلام ـ سأل ربه التخفيف على أمته، فحطّ عنه تعالى عشراً، ثم عاود طلب التخفيف من ربه ـ وبإشارة من موسى نفسه ـ إلى أن بلغت خمس صلوات في اليوم، فاستحيى عندها النبي (ص) معاودة الطلب من الله تعالى بمزيد من التخفيف[7].

---

(1) سورة الشعراء، الآية 3.

(2) سورة طه، الآيتان 1 ـ 2.

(3) سورة فاطر، الآية 8.

(4) سورة الأعراف، الآية 68.

(5) سورة الأعراف، الآية 62.

(6) أرسل عن النبي (ص) قوله: «بعثت على الشريعة السمحة السهلة». **الناصريات** للسيد المرتضى، ص46، أو «بعثت بالحنيفيّة السمحة». **مسند أحمد**، ج5، ص266، و**المعجم الكبير** للطبراني، ج8، ص170، و**عوالي اللآلي**، ج1، ص381، وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «...أحبّ دينكم إلى الله الحنيفية السمحة السهلة». **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص12.

(7) ورد ذلك في أكثر من خبر، منها ما أرسله الصدوق عن رسول الله (ص)، انظر: **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص197، وعنه **وسائل الشيعة**، الباب 2 من أبواب أعداد الفرائض الحديث 5. ومنها ما أسنده الصدوق عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد، عن زيد بن علي عليه السلام، قال: سألت أبي سيد =

وهكذا نجدُ أنّ النبي (ص) قام هو ومن خلال ما أعطي من صلاحيات تشريعية، بالتخفيف عن أمته، كما نرى ذلك واضحاً في قوله (ص): «**لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ**»[1].

وقد عدّ بعضهم من جملة ما صدر عنه من موقع الإرشادية الإشفاقيّة: نهيه عن الغيلة، ففي حديث جذامة بنت وهب الأسدية قالت: قال رسول الله (ص): «لقد هممت أنْ أنهى عن الغيلة حتى ذكرت أنّ فارس والروم يصنعون ذلك فلا يضرّ أولادهم»[2]، والغيل أو الغيلة هو أنْ يُقدم الرجل على مجامعة زوجته وهي ترضع[3]، ما يؤثر سلباً على صحة الرضيع، وقيل: هو أن ترضع ولدها وهي حامل[4]، ما يؤثر سلباً على صحة الحمل أو الرضيع.

وقد رأى ابن عبد البر (463هـ) أنّ نهيه (ص) هذا هو من باب الأدب والرفق والإحسان إلى أمته، و«ليس من باب الديانة»[5].

= العابدين عليه السلام. **أمالي الصدوق**، ص543، و**التوحيد**، ص176، و**علل الشرائع**، ج1، ص132، وروي هذا الخبر أيضاً مرسلاً عن زيد بن علي عليه السلام، في **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص198.

(1) رواه الكليني والبرقي والصدوق بسندهم عَنْ عَبْدِ اللَّه بْنِ مَيْمُونٍ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قال: قال رسول الله (ص) إلى آخر الحديث. **الكافي**، ج3، ص22، **المحاسن**، ج2، ص561، و**علل الشرائع**، ج1، ص293، ورواه عنه (ص) مرسلاً في **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص55، ورواه السُّنة في كافة مصادرهم الحديثية، انظر: **صحيح البخاري**، ج1، ص214، و**صحيح مسلم**، ج1، ص152، و**سنن ابن ماجة**، ج1، ص105.

(2) **سنن الدارمي**، ج2، ص147. و**صحيح مسلم**، ج4، ص161، و**سنن أبي داود**، ج2، ص224، ومن علمائنا فقد روى الشيخ الصدوق صدر الحديث بسند ضعيف عنه (ص) قال: «لقد هممت أن أنهى عن الغيلة». **معاني الأخبار**، ص283.

(3) قال الدارمي بعد رواية الخبر: «الغيلة أن يجامعها وهي ترضع». **سنن الدارمي**، 2، ص147. وقال الصدوق: «والغيلة هو الغيل وهو أن يجامع الرجل المرأة وهي مرضع. يقال منه: قد أغال الرجل وأغيل، والولد مغال ومغيل». **معاني الأخبار**، ص283.

(4) قال في شرح صحيح مسلم: «واختلف العلماء في المراد بالغيلة في هذا الحديث، وهي الغيل، فقال مالك في الموطأ والأصمعي وغيره من أهل اللغة: أن يجامع امرأته وهي مرضع، يقال منه أغال الرجل وأغيل إذا فعل ذلك. وقال ابن السكيت: هو أن ترضع المرأة وهي حامل، يقال منه غالت وأغيل، قال العلماء: سبب همه (ص) بالنهي عنها أنه يخاف من ضرر الولد الرضيع قالوا: والأطباء يقولون إنّ ذلك اللبن داء والعرب تكرهه وتتقيه» **شرح صحيح مسلم**، ج10، ص16، هذا ولكن الأطباء في أيامنا يؤكدون أن لبن الأم الحامل يظل مكتملاً بفوائده ولا يتأثر بحملها، وأن الرضاعة لا تؤذي طفلها الرضيع، نعم هم ينصحون ويفضلون أن ترضع المرأة الحامل طفلها رضاعة طبيعية حتى بلوغها الشهر الثالث أو الرابع من الحمل على الأكثر، ثم يتمّ فطام الطفل لتستعد لإرضاع المولود الجديد، انظر موقع: **/www.sayidaty.net/node/382866/**

(5) **التمهيد**، ج13، ص93.

هذا وثمة خبر آخر مروي في مسألة الغيل، وهو ما روي عن أسماء بنت يزيد بن السكن قالت: سمعت رسول الله (ص) يقول: «لا تقتلوا أولادكم سراً، فإنّ قتل الغيل يدرك الفارس فيدعثره عن فرسه»[1].

قال ابن الجوزي (597هـ): «ومعنى يدعثره: يهدمه ويطحطحه بعدما قد صار رجلاً قد ركب الخيل؛ وهذا لأنّ المرضع إذا جومعت فسد لبنها فارتضع طفلها لبناً فاسداً، فإن حملت كان أكثر في الضرر، لأن الدم الجيد يتصرف إلى غذاء الجنين ويبقى الرديء للمرضع، إلا أن النبي (ص) لما رأى أنّ ترك ذلك ربما آذى الرجل بصبره مدة الرضاع أجازه بهذا الحديث، وعلّل بذكر فارس والروم»[2].

والمستفاد من مجموع الخبرين وما قيل في شرحهما أنّ النبي (ص) قد نهى في بادئ الأمر عن الغيل إشفاقاً، واعتبره من مصاديق القتل، وأنه يؤثر على صحة الولد حتى لو صار فارساً، وهذا المضمون لا يمكن القبول به وذلك:

أولاً: لأنه منافٍ لعصمته حيث إنه ينسب إلى النبي (ص) الوقوع في الخطأ، وأنه نهى عن الغيل، وحكم بأنّه يؤثر على الولد ولو صار فارساً، ثم تراجع استناداً إلى ما رآه في أولاد الروم، وقد مرّ في مبحث الخبرويّة أن النبي (ص) قد يتكلم من موقع الخبرة في غير قضايا التشريع، وأما في أحكام الشريعة (ومنها: تحريم الغيل) فهو ليس مجالاً للخبروية، وهو (ص) هنا محصّن عن الوقوع في الخطأ.

ثانياً: إنّ ثمة تنافٍ بين الخبرين الواردين عنه (ص)، فخبر جذامة ظاهر في أنه لم ينه عن الغيل، وإنما همّ بالأمر، ثم تراجع لِمَا رآه من عدم تأثر أبناء الروم بالغيل. بينما خبر أسماء ظاهر ظهوراً بيّناً في أنه قد حرمّه واعتبره قتلاً.

هذا ناهيك عن أنّ مضمون خبر أسماء مخالف لما يقوله أهل الخبرة من الأطباء.

المورد الثاني: أنّ النبي (ص)، وانطلاقاً من صفة الرحمة والشفقة على الأمة، رخص ـ بإذن من الله سبحانه ـ لأمته بالمداراة والتقية عند الخوف على النفس أو العرض أو المال، كما هو الحال في قصة عمار بن ياسر الذي اضطر تحت ضغط التعذيب والألم للتفوه بكلمة الكفر، وجاء إلى النبي (ص) باكياً خائفاً، فطمأنه النبي (ص) وجعل يمسح عينيه ويقول: «إن عادوا لك فعد لهم بما قلت»، ونزلت الآية الكريمة: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ

---

(1) **صحيح ابن حبان**، ج13، ص323، و**مسند أحمد**، ج6، ص453، وسنن **أبي داود**، ج2، ص224، وقوله: فيدعثره، بمعنى يصرعه ويهلكه.

(2) **كشف المشكل من حديث الصحيحين**، ج4، ص489.

﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[1]. ولم تقتصر التقية على الجانب السلوكي العملي، بل امتدت إلى الجانب التشريعي وذلك عندما اضطر بعض أئمة أهل البيت عليهم السلام في زمن التعصب الطائفي والمذهبي إلى بيان الحكم غير الواقعي عند الإجابة على الأسئلة الشرعية التي يسألون عنها، وذلك حفظاً منهم لحياتهم وحياة أصحابهم من سيف الظلم والجور. في الخبر عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْعَبَّاسِ بِالْحِيرَةِ فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّه مَا تَقُولُ فِي الصِّيَامِ الْيَوْمَ؟ فَقُلْتُ: ذَاكَ إِلَى الإِمَامِ إِنْ صُمْتَ صُمْنَا وإِنْ أَفْطَرْتَ أَفْطَرْنَا، فَقَالَ: يَا غُلَامُ عَلَيَّ بِالْمَائِدَةِ فَأَكَلْتُ مَعَه وأَنَا أَعْلَمُ واللَّه أَنَّه يَوْمٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ، فَكَانَ إِفْطَارِي يَوْماً وقَضَاؤُه أَيْسَرَ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي ولَا يُعْبَدَ اللَّه»[2]

ومن الطبيعي أن المشرع الحقيقي للتقيّة ولغيرها من الأحكام والمشفق الحقيقي هو الله سبحانه، فإنه ورحمة منه بعباده، سمح لهم بترك بعض الواجبات أو فعل بعض المحرمات في الظروف القاهرة الاستثنائية، وسمح للمعصوم أن يبين الحكم غير الواقعي حفظاً لنفسه أو للمؤمنين.

ما تقدّم كان حديثاً عن إشفاقه ونصحه للأمة بما هي أمة، وقد كان (ص) يقوم بدور النصح لبعض الأفراد فيما لو جاءهم أحدهم مستشيراً ومستنصحاً، فقد استشارته فاطمة بنت قيس في أمر زواجها، فقالت: «إن معاوية وأبا جهم خطباني، فقال رسول الله (ص): أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه، وأما معاوية فصعلوك لا مال له، انكحي أسامة بن زيد، فكرهته، ثم قال: انكحي أسامة، فنكحته فجعل الله فيه خيراً واغتبطت به»[3].

وهذا الخبر يُستفاد منه محبوبية النصح وحدوده الشرعيّة، وأنه يجوز ولو كان فيه ذكر معايب الغير، وقد نصّ جمع من الفقهاء[4] أن من مستثنيات الغيبة التي تبيح ذكر معايب الغير: نصح المستشير، وقد استدل بعضم لهذا الاستثناء بهذا الخبر[5]، واستدل آخرون بوجوه أخرى.

---

(1) سورة النحل، الآية 106.

(2) **الكافي**، ج4، ص83، وعنه **وسائل الشيعة**، الباب 57 من أبواب ما يمسك عن الصائم، الحديث 5.

(3) **صحيح مسلم**، ج4، ص195، ونحوه ما في **سنن أبي داود**، ج1، ص510، و**سنن الدارمي**، ج2، ص136.

(4) **الروضة البهيّة**، ج3، ص214، و**جواهر الكلام**، ج32، ص67، و**كتاب المكاسب**، للشيخ الأنصاري، ج1، ص351.

(5) **كفاية الأحكام** للسبزواري، ج1، ص438، و**شرح القواع**، (كتاب المتاجر)، للشيخ جعفر كاشف الغطاء، ج1، ص226.

وإشفاقيّة النبي (ص) قد يترتّب عليها أوامر ومقررات إلزامية فتجب إطاعته فيها، كما في مثال نهيه عن الغيل، أو بعض موارد التقية، وقد لا يترتب عليها مقررات إلزامية، وإنما تكون نصائح محضة منه فلا تدلّ على الإلزام، وهذا ما يشهد به الخبر المتضمن نصيحته لبريرة بمراجعة زوجها، فعن ابن عباس «أنّ زوج بريرة كان عبداً يقال له مغيث، كأني أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته، فقال (ص) لعباس: يا عباس ألا تعجب من حبّ مغيث بريرة ومن بغض بريرة مغيثاً، فقال النبي (ص): لو راجعتيه؟ قالت: يا رسول الله (ص) تأمرني؟ قال: إنما أنا أشفع، قالت: لا حاجة لي فيه»[1].

الصنف الخامس: الإرشاد إلى الأثر الوضعي غير الشرعي

في الصنف الثاني ذكرنا إرشاديته (ص) إلى الأثر الوضعي الشرعي، وما نروم الحديث عنه في هذا الصنف هو بيان إرشاديته إلى الآثار غير الشرعية، مما قد يستفيد البعض منه أثراً شرعياً، كما في الأوامر والنواهي التي ترد على لسان النبي (ص) أو الإمام عليه السلام، للإرشاد إلى بعض الخواص الطبيعية الكامنة في الأشياء، أو المترتبة على بعض الأفعال وما فيها من فوائد ومصالح أو مضار ومفاسد، ويهمّنا الحديث عن هذا الصنف لعدم العناية به من جهة، والتعامل معه على ضوء قاعدة التسامح في أدلة السنن من جهة أخرى، وهذا ما نتطرق إليه في الفقرة التالية.

رابعاً: نماذج من الأخبار المرشدة إلى الخواص الطبيعية

وإليك بعض الأمثلة على ذلك:

1. في باب الزواج

المثال الأول: ورد عن النبي (ص): «**لا تنكحوا القرابة القريبة فإنّ الولد يخلق ضاوياً**»[2] أي نحيفاً، فقوله: «لا تنكحوا» ليس نهياً مولوياً، بحيث يعاقب مرتكبه أو يوجب بعده عن الله تعالى ولو بمستوى يناسب الكراهة، بل هو إرشاد إلى نتائج ذلك السلبية على صحة الولد، وهذا ما تشهد به الأبحاث العلمية التي تؤكد أن الزواج من الأقرباء سبب لانتقال الأمراض الوراثية. وعليه، فلا مجال لاستفادة الكراهة الشرعية[3] من هذه الرواية،

(1) **صحيح البخاري**، ج6، ص172.

(2) راجع: **مسالك الإفهام**، ج7، ص15.

(3) ما عثرت عليه هو القول باستحباب الزواج من البعيدة نسباً، استناداً إلى الخبر المذكور. وهذا ما تبنّاه العلامة الحلي في **التذكرة**، ج2، ص569. وقيل إن الزواج بالقريبة مستحب « للجمع بين الصلة وفضيلة النكاح، واختاره الشهيد في قواعده». **مسالك الإفهام**، ج7، ص15.

لأنّ لسانها ليس لسان إثبات الكراهة الشرعية، بل الإرشاد إلى الأثر الوضعي المترتب على ذلك، ومما يشهد لعدم الكراهة المولويّة أنّ النبي (ص) فعل ذلك بزواجه من بنت عمته زينب، وكذلك تزويجه ابنته الزهراء عليها السلام من ابن عمه علي عليه السلام.

المثال الثاني: معاشرة الزوجة في بداية الشهر ووسطه وآخره، وذلك لما ورد في عدة أخبار، منها المرسل، عن أبي الحسن موسى عليه السلام، عن أبيه، عن جده عليهما السلام قال: «إنّ فيما أوصى به رسول الله (ص) علياً عليه السلام قال: يا علي لا تجامعْ أهلك في أول ليلة من الهلال ولا في ليلة النصف ولا في آخر ليلة، فإنّه يتخوّف على ولد من يفعل ذلك الخبل، فقال علي عليه السلام: ولم ذاك يا رسول الله؟ فقال: إنّ الجن يكثرون غشيان نسائهم في أول ليلة من الهلال وليلة النصف في آخر ليلة، أما رأيت المجنون يصرع في أول الشهر وفي آخره وفي وسطه»[1].

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: ربما يقال إنها معارضة بما ورد في الخبر، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: حدثني أبي عن جدي، عن آبائه عليهم السلام أن علياً صلوات الله عليه قال: «يُستحب أن يأتي الرجل أهله أول ليلة من شهر رمضان لقول الله عز وجل: ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ**﴾[2] والرفث المجامعة»[3].

اللهم إلا أن يقال: إنّ هذا خاص بشهر رمضان، ولهذا الشهر خصوصية بيّنة وهي أن أيدي الشياطين فيه مغلولة.

ثانياً: التعليل في هذه الرواية غير مفهوم، فإذا كان الجنّ يكثرون معاشرة أزواجهم في أول الشهر ووسطه وآخره، فما علاقة ذلك بالإنس؟!

اللهم إلا أن يقال: إنّ الحديث التالي قد يزيل هذا الاستغراب، وهو ما رواه الكليني بسند ضعيف عَنْ مِسْمَعٍ أَبِي سَيَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّه (ص): «أَكْرَه لأُمَّتِي أَنْ يَغْشَى الرَّجُلُ أَهْلَه فِي النِّصْفِ مِنَ الشَّهْرِ أَوْ فِي غُرَّةِ الْهِلَالِ فَإِنَّ مَرَدَةَ الشَّيْطَانِ والْجِنِّ تَغْشَى بَنِي آدَمَ فَيُجَنِّنُونَ ويُخَبِّلُونَ أَمَا رَأَيْتُمُ الْمُصَابَ يُصْرَعُ فِي النِّصْفِ مِنَ الشَّهْرِ وعِنْدَ غُرَّةِ الْهِلَالِ»[4].

---

(1) **الكافي**، ج5، ص499، و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص412.

(2) سورة البقرة، الآية 187.

(3) **الكافي**، ج4، ص180.

(4) **الكافي**، ج5، ص499. الخبر ضعيف جداً كما لا يخفى.

قد يقال: هذا الحديث وإنْ رفع الاستغراب عن سابقه، لكنّه يوقع في استغراب أشدّ، وذلك لأنّه يفترض أن الشياطين تغشى الإنس.

إن قلت: لا غرابة في ذلك، فهذا يؤيده قوله تعالى: ﴿وَشَارِكْهُمْ فِي ٱلْأَمْوَالِ وَٱلْأَوْلَادِ﴾[1]. ناهيك عن وجود أخبار أخرى في ذلك، منها ما رواه العياشي عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن شرك الشيطان قوله: ﴿وَشَارِكْهُمْ فِي ٱلْأَمْوَالِ وَٱلْأَوْلَادِ﴾ قال: ما كان من مال حرام فهو شريك الشيطان، قال ويكون مع الرجل حتى يجامع فيكون من نطفته ونطفة الرجل إذا كان حراماً»[2]. وروى الكليني عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، وعدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد جميعاً عن الوشاء، عن موسى بن بكر، عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا محمد أي شيء يقول الرجل منكم إذا دخلت عليه امرأته؟ قلت: جعلت فداك أيستطيع الرجل أن يقول شيئاً؟ فقال: ألا أعلمك ما تقول؟ قلت: بلى، قال: تقول: بكلمات الله استحللت فرجها وفي أمانة الله أخذتها، اللهم إن قضيت لي في رحمها شيئاً فاجعله بارّاً تقيّاً واجعله مسلماً سويّاً ولا تجعل فيه شركاً للشيطان» قلت: وبأي شيء يعرف ذلك؟ قال: أما تقرأ كتاب الله عز وجل، ثم ابتدأ هو ﴿وَشَارِكْهُمْ فِي ٱلْأَمْوَالِ وَٱلْأَوْلَادِ﴾ ثم قال: إنّ الشيطان ليجيء حتى يقعد من المرأة كما يقعد الرجل منها ويحدث كما يحدث وينكح كما ينكح، قلت: بأي شيء يعرف ذلك؟ قال: بحبنا وبغضنا، فمن أحبنا كان نطفة العبد ومن أبغضنا كان نطفة الشيطان»[3]. وفي الصحيح عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام في النطفتين اللتين للآدمي والشيطان إذا اشتركا، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «ربما خلق من أحدهما وربما خلق منهما جميعاً»[4].

قلت ويلاحظ على ذلك:

أولاً: لو كنا نحن والآية فهي لا تدلّ على المشاركة المباشرة بمعناها الحسي، فالمشاركة في الأموال هي بتزيين اكتساب المال من الطريق الحرام لهم، كطريق الربا أو القمار أو ما إلى ذلك، والمشاركة في الأولاد بتزيين فعل الزنا لهم ليلدوا من حرام، وما ذكرناه هو ما ذهب إليه المفسرون[5].

---

(1) سورة الإسراء، الآية 64.

(2) **تفسير العياشي**، ج2، ص299.

(3) **الكافي**، ج5، ص502.

(4) المصدر نفسه، ج5، ص503.

(5) يقول الطبرسي: «﴿وَشَارِكْهُمْ فِي ٱلْأَمْوَالِ وَٱلْأَوْلَادِ﴾ [الإسراء: 64]، يريد كل معصية يحملهم عليها في باب الأموال كالربا والإنفاق في الفسق ومنع الزكاة، وفي باب الأولاد بالزنا ودعوى الولد بغير =

ثانياً: إنّ مشاركة الشيطان للرجل في مواقعة زوجته هو أمر في غاية الغرابة، ولا يمكن التصديق به، ولا سيما إذا كان المستند هو أخبار الآحاد، فإنّ التصورات المتصلة بقضايا الخلق والتكوين وكذلك قضايا الاعتقاد لا يعتمد فيها على أخبار الآحاد، وما هو أشدّ غرابة من ذلك هو أن يكون للشيطان قدرة على تلقيح المرأة بحيث تسبق نطفته نطفة الزوج ويتكون الطفل من نطفته كما هو ظاهر الأخبار المذكورة! فهذا يعني أنّ ابن الزنا قد نشأ بين الجن والإنس، وليس إنسياً خالصاً، وهذا أمر مرفوض، لأنّ كل أفراد البشر هم من الإنس لجهة الأب والأم، ولا دخل للجن في تكوينهم وانعقاد نطفتهم، وإلا لو كان له هذه القدرة فهذا يعني أنّ للشيطان سبيلاً على بعض الناس، بحيث يستطيع أن يتدخل في تكوينهم، مع أن الله تعالى قد نفى في كتابه وجود سلطنة له خارج التزيين والوسوسة على الإنسان، قال تعالى وهو يحدثنا عن مقالة الشيطان في محكمة العدل الإلهي حيث لا مجال للكذب والمراوغة: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي﴾[1].

وفكرة تزاوج الإنس والجن لا دليل عليها ولا شيء يثبتها إلا أقاويل لا يعوّل عليها.

وكيف كان، فحمل هذه الأخبار على ظاهرها مما لا يمكن القبول به، وحملها على المعنى الكنائي التمثيلي الذي يرمز إلى ضرب من المشاركة المعنوية، فيكون الولد ابناً روحياً للشيطان، وليس ابناً حقيقياً ناتجاً عن علاقة جسدية، كما اختار السيد الطباطبائي[2]، وإن كان يدفع الإشكال، ولكنه خلاف الظاهر منها، وقد أوضحنا ذلك في مجال آخر[3].

المثال الثالث: ما ورد في الأخبار حول أنّ الزواج والقمر في برج العقرب يتسبب بنتائج سلبيّة على حياة الإنسان، وذلك ما ورد في خبر مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «مَنْ سَافَرَ أَوْ تَزَوَّجَ والْقَمَرُ فِي الْعَقْرَبِ لَمْ يَرَ الْحُسْنَى»[4].

= سبب». انظر: **جوامع الجامع**، ج2 ص383، ونحوه ما في **مجمع البيان**، ج6، ص270، وهكذا في **التبيان**، ج6، ص500. ولم يبتعد الطباطبائي عن هذا المعنى **تفسير الميزان**، ج13 ص146.

(1) سورة إبراهيم، الآية 22.

(2) قال (رحمه الله): «وما ذكر فيها على [عن] مشاركته الرجل في الوقاع والنطفة وغير ذلك كناية عن أن له نصيباً في جميع ذلك فهو من التمثيل بما يتبين به المعنى المقصود، ونظائره كثيرة في الروايات»، **الميزان في تفسير القرآن**، ج13، ص151.

(3) أوضحنا ذلك في كتاب: **الولد غير الشرعي في الإسلام**.

(4) **الكافي**، ج8، ص275، و**المحاسن**، ج2، ص347، و**من لا يحضره الفقيه**، ج2، ص267، وفيه «عن محمد بن حمران عن أبيه»، ورواه أيضاً في **تهذيب الأحكام**، ج7، ص407، ورواه أيضاً في **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج1، ص260، عن محمد بن أحمد السناني، عن محمد بن أبي عبد الله الكوفي،

واستناداً إلى هذه الرواية أفتى الفقهاء[1] بكراهة السفر أو إجراء عقد النكاح والقمر في برج العقرب.

المثال الرابع: المعاشرة في فترة المحاق وإجهاض الولد، ففي خبر سُلَيْمَان بْنِ جَعْفَرٍ الْجَعْفَرِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ: «مَنْ أَتَى أَهْلَه فِي مُحَاقِ الشَّهْرِ فَلْيُسَلِّمْ لِسِقْطِ الْوَلَدِ»[2].

ونعلّق على ما جاء في هذا الخبر بعد ذكر المثالين اللاحقين.

المثال الخامس: الكلام عند الجماع وأنه يورث الخرس، في الخبر عن عَبْدِ اللَّه بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «اتَّقُوا الْكَلَامَ عِنْدَ مُلْتَقَى الْخِتَانَيْنِ فَإِنَّه يُورِثُ الْخَرَسَ»[3]. ونحوه ما جاء في وصية النبي (ص) لعلي عليه السلام: «يا علي: لا تتكلم عند الجماع، فإنّه إن قضي بينكما ولد لا يؤمن أن يكون أخرس»[4].

المثال السادس: النظر إلى فرج المرأة أثناء الجماع، وأنّه يورث العمى، فقد روى الصدوق بإسناده عن أبي سعيد الخدري في وصية النبي (ص) لعلي عليه السلام قال: «ولا ينظر أحد إلى فرج امرأته، وليغض بصره عند الجماع، فإنّ النظر إلى الفرج يورث العمى في الولد»[5].

وكيف كان فما نريد التعليق به هنا أنّ هذه الأوامر والنواهي هي إرشادية، وبالتالي لا يستفاد منها الحكم الشرعي، كما أنها تحتاج إلى:

أولاً: التدقيق السندي، والملاحظ هنا أن الأخبار المتقدمة في الأمثلة المذكورة، هي أخبار ضعيفة السند، وهذا سبب وجيه يمنع من الاستناد إليها في إثبات الحكم الشرعي ولو على مستوى الكراهة. وإلى ضعف السند فإنّ بعض الأخبار المتقدمة تلوح عليها رائحة الوضع، قال الشهيد الثاني تعليقاً عن وصية النبي (ص) لعلي عليه السلام المروية عن أبي سعيد الخدري: «وعلى هذه الوصية تفوح رائحة الوضع، وقد صرّح به بعض النقاد»[6]. وتبعه

عن سهل بن زياد، عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني، عن علي بن محمد العسكري عن آبائه عليهم السلام.

(1) انظر: **المختصر النافع**، ص171، و**شرائع الإسلام**، ج2، ص492، و**جامع المقاصد**، ج12، ص16، و**مسالك الإفهام**، ج7، ص21.

(2) **الكافي**، ج5، ص499. و**من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص403. الخبر ضعيف ببكر بن صالح، فقد ضعّفه الشيخ.

(3) **الكافي**، ج5، ص498. و**تهذيب الأحكام**، ج7، ص413، والخبر ضعيف بعبد الله بن القاسم فإنه لا توثيق له.

(4) رواها الصدوق في عدة من كتبه، انظر: **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص552، و**الأمالي**، ص665، و**علل الشرائع**، ج2، ص517.

(5) **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص552.

(6) **مسلك الإفهام**، ج7، ص39.

الفيض الكاشاني مضيفاً أنّها لا تناسب جلالة قدر المخاطب بها[1] يقصد علياً عليه السلام. والتأمل في مضامينها يؤكد صحّة ما ذكره الشهيد والكاشاني، ومن ذلك ما ورد فيها: من أنّ «الحصير في ناحية البيت خير من امرأة لا تلد»[2]. أجل، ما قيل عن عدم مناسبة بعض فقراتها لقدر وجلالة المخاطب بها، وهو أمير المؤمنين عليه السلام قد يُرَدّ بأن ذلك وارد على طريقة «إياك أعني واسمعي يا جارة»، فتأمل.

ثانياً: إنّ من الضروري دراسة ما جاء في الأمثلة المذكورة على ضوء الواقع والمعطيات العلمية ذات الصلة، وفي ضوئها يمكن الموافقة على ما جاء في المثال الأول، من أنّ الزواج بالقرابة يؤثر سلباً في بعض الأحيان على صحة الولد، وأما ما جاء في المثال الثاني فلا يمكن القبول به، لا لعدم ثبوت كون الجماع في الأوقات المذكورة موجباً للخبل والجنون فحسب، بل لأنّ إرجاع الخبل على فرض المجامعة في الأوقات الثلاثة إلى دخول الشيطان في البين هو أمر آخر يزيدها وهناً على وهن، فإنه لا يمكن ـ كما أسلفنا ـ القبول بالمضمون المذكور حول مشاركة الشيطان في المعاشرة. وأما ما جاء في الأمثلة: الثالث والرابع والخامس والسادس، فما يلاحظ به عليها أننا «نلاحظ كثيراً من الناس لا يصابون ببعض هذه الأشياء» ولا يقعون في تلك المشاكل والأمراض[3].

ثالثاً: إنّ ثمة احتمالاً في بعض الأمثلة المتقدمة أن يكون للأمر دخل باعتقاد الناس، فمن سافر أو تزوّج والقمر في العقرب، وكان يعتقد أنّ ذلك مؤثر عليه، فقد يصيبه شيء في حياته «لم ير الحسنى»، نتيجة ما يعتقده، كما ورد في الطيرة، ففي خبر عمرو بن حريث قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الطيرة على ما تجعلها، إنْ هوّنتها تهونت، وإنْ شددتها تشددت، وإنْ لم تجعلها شيئاً لم تكن شيئاً»[4]. ونحوه خبر إسماعيل بن مسلم السكوني، عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال النبي (ص): أوحى الله عز وجل إلى داود عليه السلام: يا داود... وكما لا تضرّ الطيرة من لا يتطيّر منها، كذلك لا ينجو من الفتنة المتطيرون...»[5].

2. أمثلة في باب الأطعمة

وكثر الحديث عن الخواص والآثار في الروايات التي تتحدث عن الأطعمة والأشربة،

(1) **الوافي**، ج22، ص732. و**مفاتيح الشرائع**، ج2، ص287.

(2) أوضحنا بطلان هذا المضمون وعدم صحة صدوره عنه (ص) في كتاب **المرأة في النص الديني**، ص298.

(3) **النكاح** للسيد فضل الله، ج1، ص31.

(4) **الكافي**، ج8، ص197.

(5) **الأمالي** للصدوق، ص382.

وبعضها يتحدث عن الآثار الإيجابيّة على الصحة، وبعضها يتحدث عن آثارها السلبية عليها، وسأذكر نموذجين لكل منهما:

أما مثالا الآثار الإيجابية لذلك، فهما:

المثال الأول: الحثّ على تناول بعض الأطعمة أو الأشربة أو الفواكه، لدورها في تقوية الجسد، كما في رواية مُوسَى بْنِ بَكْرٍ قَالَ: «اشْتَكَيْتُ بِالْمَدِينَةِ شَكَاةً ضَعُفْتُ مَعَهَا فَأَتَيْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام، فَقَالَ لِي: أَرَاكَ ضَعِيفاً قُلْتُ: نَعَمْ، فَقَالَ لِي: كُلِ الْكَبَابَ، فَأَكَلْتُه فَبَرَأْتُ»[1]، فقوله: «كلِ الكباب، فأكلته فبرئت»، ليس أمراً تشريعياً تعبّدياً، بل هو إرشاد إلى فائدته ودوره في تقوية الجسم، مع أنّ الحر العاملي استفاد منه الاستحباب فقال: «باب استحباب أكل الكباب»[2]، وربما انطلق فيه الإمام من موقع الخبرة والتجربة.

المثال الثاني: الحثّ على أكل الهريسة، كما في الحديث عن أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّه (ص) شَكَا إِلَى رَبِّه عَزَّ وجَلَّ وَجَعَ الظَّهْرِ، فَأَمَرَه بِأَكْلِ الْحَبِّ بِاللَّحْمِ، يَعْنِي الْهَرِيسَةَ»[3]، فإنّ هذا الأمر ـ كما هو واضح من التعليل ـ إرشادي، وليس مولويّاً، ولذلك يصعب استفادة الاستحباب الشرعي منها، كما فهم الحر العاملي، نعم قد يستفاد الاستحباب من جهة أن كل ما يقوي الجسد ويخفف الوجع فهو محبوب لله تعالى.

وأما مثالا الآثار السلبيّة، فهما:

المثال الأول: النهي عن إدمان أكل السمك، لأنّه يذيب الجسد، وقد ورد ذلك في العديد من الأخبار، منها ما أخذ عنوان الإدمان، ومنها ما أخذ فيه عنوان الأكل، والموضوع في بعضها «السمك»، وفي الآخر «الحيتان»، وفي بعضها « السمك الطري»[4]، ومن هذه الأخبار ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**لا تدمنوا أكل السمك فإنّه يذيب الجسد**»[5]، وقد أوردها صاحب الوسائل تحت عنوان «كراهة إدمان أكل السمك»[6]. مع أنّ ظاهر الرواية هو الإرشاد إلى الأثر الطبيعي المترتب على إدمان أكل السمك. إلّا أن يُقال: إنّ ذلك لا ينافي كراهته مولوياً، لأنّ الشارع يبغض كل ما يؤدي إلى إضعاف الجسد، لأنّه قد يضعف الإنسان عن القيام بواجباته وعباداته وإعالة أهله وأولاده.

---

(1) **الكافي**، ج6، ص319.

(2) **وسائل الشيعة**، ج25، ص67، الباب 30 من أبواب الأطعمة المباحة.

(3) **الكافي**، ج6، ص320.

(4) انظر: **المحاسن** للبرقي، ج2، ص476، و**الكافي**، ج6، ص323، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج3، ص351.

(5) **الكافي**، ج6، ص323.

(6) **وسائل الشيعة**، الحديث 1، الباب 38، من الأطعمة المباحة.

المثال الثاني: خبر عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**الأكل على الشبع يورث البرص**»[1].

وتعليقنا على ذلك:

أولاً: إنّ هذه الأوامر كما اتضح هي أوامر إرشادية تنبّه إلى أثر صحي، ولا دلالة لها على الحكم الشرعي.

ثانياً: إنّ الإرشادية في هذا المجال ربما كانت معتمدة أو منطلقة من الخبروية، ولهذا فإنّ هذه الآثار الإيجابية أو السلبية من المفيد عرضها على أهل الخبرة، كما ذكرنا في بحث الخبروية، وقد نكتشف صحتها.

3. في آداب الحمام والتنظف

والأثر المتقدم (الإصابة بالبرص) ورد نظيره في موارد أخرى تتصل بآداب الحمام والتنظف، وإليك بعض الأمثلة:

المثال الأول: استخدام الماء المسخن بالشمس، وقد وردت فيه عدة أخبار، ففي خبر إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه (ص): «الْمَاءُ الَّذِي تُسَخِّنُه الشَّمْسُ لَا تَوَضَّؤُوا بِه ولَا تَغْتَسِلُوا بِه ولَا تَعْجِنُوا بِه، فَإِنَّه يُورِثُ الْبَرَصَ»[2].

وروى أهل السُّنة عن السيدة عائشة قالت: «أسخنت ماءً في الشمس، فقال النبي (ص): لا تفعلي يا حميراء، فإنه يورث البرص»[3]. ولكن الخبر ضعيف عندهم، كما ذكر علماء الحديث. وضعفه بعضهم، لتضمنه مخاطبته (ص) لعائشة بعبارة: «يا حميراء»، ولكنّه إشكال غير ذي قيمة[4]. على أنّ الرواية بشأن نهيه لعائشة عن الوضوء أو الاغتسال به

---

(1) **المحاسن**، ج2، ص447.

(2) **الكافي**، ج3، ص15، و**علل الشرائع**، ج1، ص281.

(3) **السنن الكبرى** للبيهقي، ج1، ص6. وقال البيهقي «وهذا لا يصح». ونهي النبي (ص) لعائشة مروي من طرق الشيعة، انظر: **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، ج2، ص88. وقال الصدوق بعد أن ذكره: «وهذا الحديث من المراسيل».

(4) قال الملا علي القاري: «وحديث يا حميراء لا تغتسلي بالماء المشمس فإنه يورث البرص»، وكل حديث فيه «يا حميراء» أو ذكر الحميراء فهو كذب مختلق»، انظر: **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة**، ص414. ثم أضاف: «قلت: وقد تعقبه الشيخ جلال الدين السيوطي، بأنه جاء في حديث صحيح «يا حميراء»، وهو ما رواه الحاكم عن عبد الجبار بن الورد عن عمار الدهني عن سالم بن أبي الجعد عن أم سلمة قالت: «ذكر النبي (ص) خروج بعض أمهات المؤمنين، فضحكت عائشة فقال: =

مروية من طرق الشيعة[1]. ولا يخفى أنّ المسألة اليوم محل ابتلاء، لأن الكثير من السخانات تعتمد على أشعة الشمس.

المثال الثاني: وروى الكليني عن عَلِيّ بْن إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيه عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «لَا بَأْسَ أَنْ يَخْتَضِبَ الرَّجُلُ ويُجْنِبَ وهُوَ مُخْتَضِبٌ ولَا بَأْسَ أَنْ يَتَنَوَّرَ الْجُنُبُ ويَحْتَجِمَ ويَذْبَحَ، ولَا يَذُوقُ شَيْئاً حَتَّى يَغْسِلَ يَدَيْه ويَتَمَضْمَضَ، فَإِنَّه يُخَافُ مِنْه الْوَضَحُ»[2]. والوضح هو البرص.

المثال الثالث: وفي الخبر عن أبي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «لَا تَتَّكِ فِي الْحَمَّامِ، فَإِنَّه يُذِيبُ شَحْمَ الْكُلْيَتَيْنِ، ولَا تُسَرِّحْ فِي الْحَمَّامِ، فَإِنَّه يُرَقِّقُ الشَّعْرَ، ولَا تَغْسِلْ رَأْسَكَ بِالطِّينِ، فَإِنَّه يَذْهَبُ بِالْغَيْرَةِ، ولَا تَتَدَلَّكْ بِالْخَزَفِ، فَإِنَّه يُورِثُ الْبَرَصَ، ولَا تَمْسَحْ وَجْهَكَ بِالإِزَارِ، فَإِنَّه يَذْهَبُ بِمَاءِ الْوَجْه»[3].

وتعليقاً على ذلك نقول:

أولاً: النهي في المقام ـ كما أشرنا ـ إرشادي، وليس مولوياً ولا تعبدياً، وهذا ما نبّه عليه غير واحد من الفقهاء، قال المحقق الكركي، حول الحكم بكراهة تغسيل الميت بالماء المسخن بالنار: «وهل الكراهة على حدّ قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْۚ﴾[4]، أم للعبادة؟ كل محتمل، ولعل الأول أوضح»[5]، وقال الشهيد الثاني في بيان حكم استخدام الماء المسخن بالشمس للوضوء: «وحُمل النهي على الكراهة جمعاً بينه وبين قول الصادق عليه السلام: «لا بأس بأن يتوضأ بالماء الذي يوضع في الشمس»، ويمكن الجمع بين خبري الغسالة بذلك، ولأن العلة راجعة إلى المصلحة الدنيوية، فالنهي من قبيل الإرشاد، وعلى حدّ قوله: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْۚ﴾، وإنما لم يكن محرماً مع الاتفاق على وجوب دفع الضرر لأنه ليس بمعلوم الوقوع ولا مظنونه، وإنما هو ممكن، نظراً إلى صلاحيته له»[6].

= انظري يا حميراء أن لا تكوني أنتِ، ثم التفت إلى عليّ فقال: إن وليت من أمرها شيئاً فارفق بها». قال في المستدرك: «صحيح على شرط البخاري ومسلم» المصدر نفسه.

(1) روى الصدوق بسنده عن إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن عليه السلام قال: «دخل رسول الله (ص) على عائشة وقد وضعت قمقمتها في الشمس فقال: يا حميراء ما هذا؟ قالت: أغسل رأسي وجسدي، قال: لا تعودي، فإنه يورث البرص». **علل الشرائع**، ج1، ص281.

(2) **الكافي**، ج3، ص51.

(3) المصدر نفسه، ج6، ص501، ومن **لا يحضره الفقيه**، ج1، ص116.

(4) سورة البقرة، الآية 282.

(5) **جامع المقاصد**، ج1، ص131.

(6) **روض الجنان**، ج1، ص429.

ويبدو أنّ العلامة الحلي (رحمه الله) يميل إلى استبعاد التفسير الغيبي أيضاً، يقول تعليقاً على حديث النهي عن استخدام الماء المسخن بالماء: «فإنْ عللناه بذلك احتمل اشتراط أمرين: كون المشمس في الأواني المنطبعة كالحديد والرصاص والنحاس، لأن الشمس إذا أثّرت فيها استخرجت منها زهومة تعلو الماء، ومنها يتولد المحذور عدا الذهب والفضة لصفاء جوهرهما. واتفاقه في البلاد المفرطة الحرارة دون الباردة والمعتدلة، لضعف تأثير الشمس فيها»[1].

ومما يؤيد استبعاد التفسير الغيبي أنّ بعض الأخبار الواردة في ترك الاغتسال من ماء الحمام لتسببه بحصول البرص، تشير إلى العدوى، ففي خبر مُحَمَّد بْن عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام قَالَ: مَنْ أَخَذَ مِنَ الْحَمَّام خَزَفَةً، فَحَكَّ بِهَا جَسَدَه فَأَصَابَه الْبَرَصُ فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَه، ومَنِ اغْتَسَلَ مِنَ الْمَاءِ الَّذِي قَدِ اغْتُسِلَ فِيه فَأَصَابَه الْجُذَامُ فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَه»[2].

وعليه، فحيث إن المسألة إرشادية إلى الآثار الوضعية ويحتمل دخول عنصر العدوى فيها، فيكون من الضروري والمهم التثبت من المسألة على أساس ما يقوله العلم، والظاهر أنّ البرص لم يثبت أنه من الأمراض المعدية، ولا يرى الأطباء اليوم أنه كذلك، وأما أن يكون تعرّض الماء لأشعة الشمس موجباً لذلك ـ أكان من خلال تأثيرها المباشر أو من خلال العناصر المتحللة من الأواني التي وضع فيها الماء تحت أشعة الشمس ـ فالبت فيه يحتاج إلى الرجوع إلى أهل الخبرة، بيد أنّه لم يسمع شيء من ذلك على الرغم من انتشار هذه الوسيلة لتسخين المياه. وموقفنا من الأخبار التي تتضمن بيان بعض الآثار الطبيعية، هو عرضها على أهل الاختصاص، فإن أثبت العلم شيئاً من ذلك فهذا يكون لصالح الدين، وأما إذا نفى ذلك نفياً حاسماً وقاطعاً فهذا يبعث على الشك والريبة في صدور الخبر، بل قد يوجب ردّه، وأما إذا كان موقفهم غير حاسم لا سلباً ولا إيجاباً، فلا يسعنا ردّ الروايات، ولا بأس بالعمل بها تسليماً، مع ترك الأمر إلى حركة البحث العلمي.

وقصارى القول: إن الأحاديث المذكورة ظاهرة في الإرشادية، ولا يُستفاد منها حكم شرعي، أجل كون المرشد إليه في المقام هو من الأمراض الخطيرة، فهذا قد تُستفاد منه الحرمة المولوية، ولكنّ الحرمة المولوية، حينئذ تستفاد من دليل خارجي، وهو ما دلّ على حرمة الإضرار بالنفس، وليس من النهي نفسه.

ثانياً: لو استفدنا المولوية، من الروايات، فإن الظاهر من التعليل هو الحكم بالحرمة،

(1) **نهاية الأحكام**، ج1، ص226.

(2) **الكافي**، ج6، ص503.

وليس الكراهة، بينما أفتى الفقهاء بالكراهة، يقول الشيخ البهائي: «ظاهر النهي في قوله (ص): «لا تعودي»، وقوله (ص): «لا تتوضّؤوا، ولا تغتسلوا ولا تعجنوا (به)» يقتضي التحريم، كما هو المذهب المنصور في الأصول، ولو تنزّلنا عن ذلك وقلنا باشتراكه بين التحريم والكراهة ومجازيته في التحريم، فتعليله (ص) بأنّ ذلك يورث البرص قرينة كون النهي للتحريم لوجوب اجتناب الضرر المظنون. ألا ترى أنّ الطبيب الحاذق لو نهى شخصاً عن أكل شيء وقال: «إنّه يورث ضرراً عظيماً» لوجب عليه اجتنابه. فكيف بالنهي الصادر عنه (ص)؟! ولا يخفى أنّ كلام المؤلِّف[1] (طاب ثراه) يعطي بظاهره التحريم أيضاً، لكنّ المتأخّرين عنه حملوا النهي في الروايتين على الكراهة، فإن انعقد على ذلك إجماع كما نقل عن الشيخ..»[2].

وربما اعترض على ذلك بعدة اعتراضات:

الأول: «بأنّ دفع الضرر إنما يجب مع العلم أو الظنّ، وهما منفيان»[3]. وعليه فاللازم الحكم بالكراهة.

ويلاحظ عليه: إذا كان الظن بحصول البرص منفياً فضلاً عن العلم به، فلماذا علّل به النهي عن استخدامه، بقوله (ص): «يورث البرص». ومجرد الاحتمال الضعيف وإن كان يبرر الحذر في الأمور الخطيرة، لكنّ ظاهر التعبير المذكور أن ذلك مظنة التعرض للمرض.

الثاني: أنه جاء في الخبر ما يكون دليلاً على حمل النهي على الكراهة، ففي الخبر عن محمد بن سنان قال: حدثني بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يتوضأ بالماء الذي يوضع في الشمس»[4].

ولكن الخبر المذكور ضعيف السند، ولا يتم دلالة، لأنه غير صريح ولا ظاهر في كون الماء الذي وضع في الشمس صار مسخناً، أجل، هو مطلق، وذاك أخص.

الثالث: قال المحقق الأردبيلي: «قيل: ولظاهر العلة الدنيوية وعدم صحة الأخبار قيل بالكراهة»[5].

أقول: عدم صحة الأخبار لا يكون موجباً للإفتاء بالكراهة، لأنها إذا كانت ظاهرة في

---

(1) يقصد الشيخ الصدوق.

(2) **الحاشية على كتاب من لا يحضره الفقيه**، ص63.

(3) نقله في استقصاء الاعتبار في **شرح الاستبصار**، ج1، ص240، عن بعضهم.

(4) **تهذيب الأحكام**، ج1، ص267.

(5) **مجمع الفائدة والبرهان**، ج1، ص292.

الحرمة فما الموجب لحملها على الكراهة لمجرد ضعف السند؟! إنّ هذا لا مبرر له، والخبر الضعيف كما لا يصلح لإثبات الحرمة، فإنه لا يصلح لإثبات الكراهة. وأمّا العلّة الدنيويّة فهي لا توجب الحمل على الكراهة أيضاً، بل هذا رهن بطبيعة هذه العلة، فإن كانت مثل المرض المذكور فهو يوجب الحرمة كما قال البهائي وليس الكراهة.

الرابع: «ولقوله (ص): «لا تعودي» فإنه يفهم عدم المنع رأساً»[1].

وهذه قرينة جيدة، لأنه لو كان حراماً لنهى عنها مطلقاً لا عن الإعادة.

ويؤيده: أنّ المسألة ابتلائية فأكثر المياه المتوفرة في الأزمنة الغابرة في الجزيرة العربية كانت مما تطالها الشمس، فلو كان استخدامها حراماً لبان واشتهر ولوقع الجميع في المحذور، ولعله لهذا قال العلامة: «لا كراهة في المشمس في الأنهار الكبار والصغار والمصانع إجماعاً»[2].

وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض الأخبار تشير إلى أنّ ثمّة آراءً شائعة بين الناس حول حصول البرص نتيجة بعض الأفعال، ففي الخبر عن أَبِي عُرْوَةَ أَخِي شُعَيْبٍ أَوْ عَنْ شُعَيْبٍ الْعَقَرْقُوفِيِّ قَالَ: «دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الأَوَّلِ عليه السلام وهُوَ يَحْتَجِمُ يَوْمَ الأَرْبَعَاءِ فِي الْحَبْسِ فَقُلْتُ لَه: إِنَّ هَذَا يَوْمٌ يَقُولُ النَّاسُ إِنَّ مَنِ احْتَجَمَ فِيه أَصَابَه الْبَرَصُ، فَقَالَ: إِنَّمَا يُخَافُ ذَلِكَ عَلَى مَنْ حَمَلَتْه أُمُّه فِي حَيْضِهَا»[3].

والظاهر أنّ هذا الاعتقاد مجرد وهم ولم يثبت بوجه، وهذا سبب إضافي يدعونا إلى ضرورة عرض هذه الروايات وأمثالها على الدراسة العلمية، لنرى من خلال تشخيص أهل الخبرة إن كان ثمة علاقة سببية بين الأكل على الشبع أو الاغتسال بالماء المسخن بالشمس وبين البرص، ولربما أوصلنا ذلك إلى نتائج تؤكد صدقها أو تنفي ذلك.

4. الإرشادية في باب التداوي

وهكذا نجد في الروايات حثّاً على تناول بعض الأعشاب والعقاقير للتداوي من بعض الأمراض، وهذه أيضاً لا مجال لاستفادة الوجوب أو الاستحباب الشرعي فيها لخصوص العقار المأمور به، لأنّ مسألة الاستشفاء ليست من المسائل التعبدية، نعم إذا كان هناك حكم إلهي في المقام، فهو الحكم بوجوب التداوي أو استحبابه حسب

(1) **مجمع الفائدة والبرهان**، ج1، ص292.

(2) **تذكرة الفقهاء**، ج1، ص13.

(3) **الكافي**، ج8، ص192.

خطورة المرض أو عدمها، وقدعقدنا للبحث عن أخبار التداوي ملحقاً خاصاً في نهاية الكتاب فراجع.

إلى غير ذلك من موارد الإرشادية [1].

ما هو الأصل؟

وإذا دار الأمرُ أو النهيُ بين كونِه إرشادياً أو تعبدياً فما هو الموقف؟ قيل يُحمل على التعبد، لأنّ الشارع يأمر من حيث إنّه شارع [2].

ولكنّ الظاهر أنّه لا يمكن إطلاق قاعدة عامة، بل لا بدّ من ملاحظة الموارد المختلفة وما يناسب كل مورد منها، وقد تقدّم أنْ قلنا مثلَ هذا الكلام في الحكم الخبروي والتدبيري عندما يدور الأمر بينهما وبين الحكم الشرعي، فراجع.

---

(1) وثمة موارد أخرى وكثيرة للإرشادية، **منها**: ما جاء في الخبر الذي رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن أسباط، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قال رسول الله (ص): «لا تغسلوا رؤوسكم بطين مصر، فإنّه يذهب بالغيرة ويورث الدياثة». **الكافي**، ج6، ص506.
ومنها: ما ورد في حديث علي بن أبي حمزة عنه عليه السلام : «إذا بقي أثر دم الحيض في الثوب اصبغيه بمشقٍ حتى يختلط ويذهب». **وسائل الشيعة**، ج2، ص369. فقد رجّح بعض العلماء أن يكون الأمر بالصبغ إرشادياً وليس تعبدياً، **المدخل إلى عذب المنهل**، ص243. ربما لأنّ الصبغ لا يزيل أثَرَ الدم من الثوب، وإنّما أمر به الإمام لإزالة الحزازة والكراهة النفسية من الصلاة في ثوب لا يزال أثر الدم باقياً فيه. وقد ذكر صاحب المدخل أمثلة أخرى للحكم الإرشادي، فراجع.

(2) **المدخل إلى عذب المنهل**، ص244.

الملاحق

الملحق رقم (1)

أخبار الأخذ بقول الإمام الحي

في مبحث التدبيرية ذكرنا أنّ ما ورد في الأخبار من الدعوة إلى الأخذ بقول الإمام الحيّ عند تعارض الروايات ربما كان ناظراً إلى الحكم التدبيري، ولا بأس بإلقاء نظرة موجزة على هذه الفكرة تاركين التفصيل في ذلك إلى كتب الأصول، وبداية لا بدّ لنا أن نورد الأخبار الواردة في ذلك ومن ثم نلاحظ دلالتها وما قيل فيها:

1. خبر الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: «**إِذَا جَاءَ حَدِيثٌ عَنْ أَوَّلِكُمْ وحَدِيثٌ عَنْ آخِرِكُمْ بِأَيِّهِمَا نَأْخُذُ؟ فَقَالَ خُذُوا به حَتَّى يَبْلُغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ، فَإِنْ بَلَغَكُمْ عَنِ الْحَيِّ فَخُذُوا بِقَوْلِه، قَالَ: ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: إِنَّا واللَّه لَا نُدْخِلُكُمْ إِلَّا فِيمَا يَسَعُكُمْ وفِي حَدِيثٍ آخَرَ خُذُوا بِالأَحْدَثِ**»[1].

2. قال الكليني: وفي حديث آخر: «خذوا بالأحدث»[2].

3. وروى أيضاً عن مُحَمَّد بْن يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَام بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الْكِنَانِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّه عليه السلام: يَا أَبَا عَمْرٍو أَرَأَيْتَكَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِفُتْيَا ثُمَّ جِئْتَنِي بَعْدَ ذَلِكَ فَسَأَلْتَنِي عَنْه فَأَخْبَرْتُكَ بِخِلَافِ مَا كُنْتُ أَخْبَرْتُكَ أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِخِلَافِ ذَلِكَ بِأَيِّهِمَا كُنْتَ تَأْخُذُ؟ قُلْتُ: بِأَحْدَثِهِمَا وأَدَعُ الآخَرَ، فَقَالَ: قَدْ أَصَبْتَ يَا أَبَا عَمْرٍو أَبَى اللَّه إِلَّا أَنْ يُعْبَدَ سِرّاً، أَمَا واللَّه لَئِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ إِنَّه لَخَيْرٌ لِي ولَكُمْ وأَبَى اللَّه عَزَّ وجَلَّ لَنَا ولَكُمْ فِي دِينِه إِلَّا التَّقِيَّةَ»[3].

4. مرسل الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «أَرَأَيْتَكَ لَوْ

---

(1) **الكافي**، ج1، ص67. و**مختصر بصائر الدرجات**، ص94.

(2) **وسائل الشيعة**، ج27، ص109، حديث 9، الباب 9 من أبواب صفات القاضي.

(3) **الكافي**، ج2، ص218.

حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ الْعَامَ ثُمَّ جِئْتَنِي مِنْ قَابِلٍ فَحَدَّثْتُكَ بِخِلَافِهِ بِأَيِّهِمَا كُنْتَ تَأْخُذُ قَالَ: قُلْتُ: كُنْتُ آخُذُ بِالأَخِيرِ فَقَالَ لِي: رَحِمَكَ اللَّهُ»[1].

5. وقد سئل عليه السلام ـ على ما رواه محمد بن مسلم ـ: «ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله (ص) لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه؟ قال: «إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»[2].

والسؤال: كيف نفهم هذه الروايات بناءً على صحتها[3] بعد استبعاد بل رفض كون

---

(1) **الكافي**، ج1، ص67.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص67 ح4.

(3) الروايات المتقدمة لا تخلو من إشكالات سنديّة، أما الأولى فلأن في سندها المعلى بن خنيس، وهو مختلف فيه، فقد ضعفه النجاشي صريحاً فقال: «ضعيف جداً، لا يعول عليه»، ويبدو أنّ السيد الخوئي تغير رأيه في الرجل فقد كان يوثقه ويأخذ برواياته، ثم أصبح يضعفه، قال (رحمه الله): «وهو وإن كنّا نعتمد على رواياته إلّا أن الصحيح أن الرجل ضعيف لا يعوّل عليه»، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج4، ص114. والثانية مرسلة وكذا الرابعة، وأما الثالثة ففيها أبو عمرو الكناني، وهو مجهول، لذا وصف المجلسي الخبر بالمجهول، انظر: **مرآة العقول**، ج9، ص172. بل صرّح الصادق الروحاني بأنّه «ضعيف بأبي عمرو الكناني لأنّه لم يوثقه أحد» (**زبدة الأصول**، ج4، ص443)، ولكن السيد الخوئي في محل آخر عبّر عنها بصحيحة أبي عمرو الكناني، **مصباح الأصول**، ج3، ص416، والظاهر أن هذا سهو منه أو تغيّر في رأيه، وإلّا فإنه وبملاحظة معجم رجال الحديث نجد أنّه لا توثيق للكناني (راجع: **معجم رجال الحديث**، ج22، ص287)، قال السيد الشهيد: «... فهي ضعيفة بأبي عمرو الكناني الّذي لم يثبت توثيقه. نعم قد نقل السيد البروجردي ـ قده ـ في جامع أحاديث الشيعة سنداً آخر لها عن صاحب الوسائل عن البرقي في المحاسن عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد اللّه عليه السلام مثله (راجع **وسائل الشيعة**، ج16، ص207) وهذا سند صحيح يمكن أن يتمّ على أساسه الحديث إلّا أن الظاهر سقوط أبي عمرو في هذا السند سهواً، فهشام بن سالم ينقل الرواية عن أبي عمرو الكناني أيضاً، والقرينة على ذلك توجه الخطاب إلى أبي عمرو في كلام الإمام عليه السلام مرتين. ولو تنزلنا عن ذلك وقع التهافت في النقل بين السندين بعد استبعاد كونهما روايتين». انظر: **بحوث في علم الأصول**، ج7، ص363.
أقول: ولعل السهو أو الاشتباه حصل من صاحب الوسائل، فإنّ الرواية كما يقول محققو الوسائل لم توجد في المحاسن المطبوع للبرقي، فقول الحر في ذيل الحديث 12 من الباب 24 من كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ورواه البرقي في المحاسن عن علي بن نضال، والذي قبله عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام مثله» حصل فيه اشتباه، وذلك في قوله: «والذي قبله». ولهذا يمكن القول: إنّ روايات الترجيح بالأحدثية لا تتم سنداً، ولا يمكن دعوى حصول الوثوق بها. ولم يحضرني الآن كتاب السيد تقي القمي في الأصول لأرى على ماذا اعتمد في توثيق روايات الأخذ بالأحدث، وما إذا كان هذا المرجح في طول الأخذ بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، أجل في بعض ملحقات كتابه =

تأخر الزمان في نفسه مما له مدخلية في إصابة الدليل وكاشفيته عن الواقع، وبعد استبعاد النسخ الحقيقي عن مدلولها، لأنّ النسخ قد أغلق بابه بوفاة رسول الله (ص)؟

قال الفاضل التوني: «وهذه الروايات الثلاثة دالة على أنّ الواجب الأخذ بالرواية الأخيرة، ولا أعلم أحداً عمل بها غير ابن بابويه في الفقيه...»[1]. وقال الشيخ يوسف البحراني: «يُستفاد من الروايات الأخيرة أن من جملة الطرق المرجحة عند التعارض الأخذ بالأخير، ولم أقف على مَنْ عدّ ذلك في طرق الترجيحات فضلاً عمن عمل عليه غير الصدوق في الفقيه في باب (الرجل يوصي للرجلين)، حيث نقل خبرين مختلفين ثم قال: «ولو صح الخبران جميعاً لكان الواجب الأخذ بقول الأخير كما أمر به الصادق عليه السلام، وذلك لأنّ الأخبار لها وجوه ومعان، وكل إمام أعلم بزمانه وأحكامه من غيره من الناس»[2].

وقال الفيض الكاشاني تعليقاً على هذه الأخبار: «والأخير هو مقتضي وقته، فإنّ لكل وقت مقتضى بالإضافة إلى العمل، وليس ذلك بنسخ، فإنّ النسخ لا يكون بعد النبي (ص) والأخذ بقول الحي أيضاً كذلك، لأنّه أعلم بما يقتضي الوقت العمل به»[3].

الوجوه المطروحة في فهم الأخبار

هناك من ضعّف هذه الأخبار كما أسلفنا، وأعفى نفسه من مؤونة دراستها فضلاً عن اعتمادها في عملية الترجيح بين الأخبار المتعارضة، ولكنّ البعض الآخر وثّقها وبالتالي كان لزاماً عليه أن يبدي رأياً فيها، وتوجد في المقام عدة نظريات في التعامل معها:

النظرية الأولى: الترجيح بين الحجتين

هذه النظرية التي تبناها الصدوق وقد قال بها بعض المعاصرين، وهو السيد تقي القمي في أصوله واعتمدها في فقهه، كما يلاحظ في كتابه مباني منهاج الصالحين[4].

= مباني منهاج الصالحين تحدث عن ضعف مستند الرأي المشهور بالترجيح أولاً بموافقة الكتاب وثانياً بموافقة العامة، وبعد ذلك قال: «وعلى هذا الأساس لا يبقى مجال للترجيح بالموافقة مع الكتاب ولا بالمخالفة مع العامة، فيبقى للترجيح كون أحد المتعارضين أحدث من الآخر...». انظر: **مباني منهاج الصالحين**، ج8، ص584.

(1) **الوافية**، ص331.

(2) **الحدائق الناضرة**، ج1، ص105.

(3) **الأصول الأصيلة**، ص84.

(4) انظر: **مباني منهاج الصالحين**، ج10، ص512 ـ 513. ولاحظ: ج8، ص584.

النظرية الثانية: الترجيح بلحاظ الحكمين الواقعيين

أنّ الأخذ بالأحدث يناسبُ الترجيح بين الحكمين الواقعيين وليس بين الحجتين في مقام الإثبات، كما هو مفروض باب التعارض، فكأنّ الإمام عليه السلام يفسِّر سبب صدور الخبريْن المتعارضين عنهم عليهم السلام، يقول المازندراني: «وهذا الحديث على تقدير حجّيته دلّ على أنّه لو حدّث المعصومُ رجلاً بحديث ثمّ حدّثه بعد ذلك بحديث يخالف الأوّل وجب عليه الأخذ بالثاني، والوجه فيه ظاهر، لأنّ صدور أحد الحديثين إنّما يكون للتقيّة والدفع عنه، فإن كانت التقيّة في الأوّل كان الثاني رافعاً لحكمها فوجب عليه الأخذ بالثاني، وإن كانت في الثاني وجب الأخذ به أيضاً، وأمّا لو بلغ هذان الحديثان إلى الغير على سبيل الرواية عنه عليه السلام فلا يجب على ذلك الغير الأخذ بالثاني على الإطلاق لجواز أن يكون عالماً بأنّ الثاني صدر على سبيل التقيّة مع ارتفاع التقيّة عنه، فإنّه يأخذ بالأوّل كما إذا علم أنّ المعصوم أمر بالمسح أوّلاً ثمّ أمر بالغسل ثانياً، فإنّه يأخذ بالمسح إذا انتفت التقيّة عنه وأن يكون نسبة التقيّة إليهما سواء عنده فإنّ حكمه هو التخيير أو الوقف كما مرّ في الخبرين السابقين»[1].

ويقول الفيض الكاشاني: « وجه الأخذ بالأخير أنّ بعض الأزمنة يقتضي الحكم بالتقيّة للخوف الذي فيه، وبعضها لا يقتضيه لعدمه، فالإمام عليه السلام في كل زمان يحكم بما يراه المصلحة في ذلك الزمان، فليس لأحدٍ أن يأخذ في العام بما حكم به في عام أول، وهذا معنى قوله عليه السلام في الحديث الآتي «إنا واللّه لا ندخلكم إلا فيما يسعكم»[2].

وأخذ عنه هذا المعنى الشيخ يوسف البحراني، قال: «والعمل بهذا الوجه بالنسبة إلى زمانهم عليهم السلام لا إشكال فيه. وذلك لأنّ الظاهر أنّ الاختلاف المذكور ناشئ عن التقيّة لقصد الدفع عن الشيعة، كما يشير إليه قوله عليه السلام في الخبر الثاني من الأخبار المشار إليها: «إنا والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم». وحينئذ فالوجه في الأمر بالأخذ بالأخير أنه لو كانت التقيّة في الأول من الخبرين، فالثاني رافع لها فيجب الأخذ به، وإن كانت التقية في الثاني وجب الأخذ به لذلك، وأمّا بالنسبة إلى مثل زماننا هذا فالظاهر أنه لا يتجّه العمل بذلك على الإطلاق، لجواز أن يحصل العلم بأنّ الثاني إنما ورد على سبيل التقية والحال أن المكلف ليس في تقية، فإنه يتحتم عليه العمل بالأول، ولو لم يعلم كون الثاني بخصوصه تقية بل صار احتمالها قائماً بالنسبة إليهما، فالواجب حينئذ هو التخيير أو الوقوف بناء على ظواهر الأخبار، أو الاحتياط كما ذكرناه»[3].

---

(1) **شرح أصول الكافي** ج2 ص332.

(2) **الوافي**، ج1، ص285.

(3) **الحدائق الناضرة**، ج1، ص105.

وتفسير صدور أحد الخبرين على وجه التقية بالمعنى المتقدم له مؤشرات في الأخبار كما لاحظنا.

ولكن الخبر الأول والأهم في المقام ـ لأنه الصحيح في نظر البعض ـ لا يتعيّن فهمه على ضوء هذه النظرية، بل يحتمل التفسير الآتي في النظرية الثالثة.

النظرية الثالثة: الحمل على التدبيريّة

وثمة وجه آخر نطرحه ونميل إليه في تفسير هذه النصوص، وهو ورودها في دائرة الأحكام التدبيرية ذات الطابع المرحلي، أكان الحكم الأول تدبيرياً أو غير تدبيري، وبيان ذلك أننا إذا أخذنا بنظر الاعتبار ما جاء في الحديث الثالث، مما هو واضح في أن الحديثين، صادران عن الإمام عليه السلام، ما يعني أنّ محل الكلام ليس في تعارض الحجتين، بل في تعارض الكلامين الصادرين حتماً عن الإمام، ولا وجه ليعارض كلام الإمام اللاحق كلام السابق إلّا إذا كان الثاني ناسخاً للأول، والنّسخ الحقيقي لا وجه له بعد وفاة صاحب الشريعة (ص) فينحصر التفسير المقبول بكون الخبر الثاني صادراً عنه عليه السلام من موقع التدبير، وهذا ما يشهد به أخذ عنصر الحياة في الإمام، فالأخذ بقول الإمام الحي لا وجه له ظاهراً إلا أنّه الحاكم الفعلي وإمام الوقت الذي تلزم إطاعته، والظاهر أنّ هذا هو ما فهمه الشيخ الصدوق من هذه الأخبار، حيث إنّه في باب الوصيّة ذكر خبرين متعارضين ورجح أحدهما على الآخر، ثم قال: «ولو صحّ الخبران جميعاً لكان الواجب الأخذ بقول الأخير كما أمر به الصادق عليه السلام، وذلك لأنّ الأخبار لها وجوه ومعان، وكل إمام أعلم بزمانه وأحكامه من غيره من الناس»، فإنّ قوله: «وكل إمام أعلم بزمانه وأحكامه من غيره من الناس» يتناسب مع كون نظره إلى ما ذكرنا من الأحكام التدبيرية.

وبناءً على ما ذكرناه تخرج المسألة عن باب التعارض، فلا وجه لما فعله بعض العلماء من اعتماد الأحدثية كميزان أو معيار من مرجحات باب التعارض بين الأخبار[1]، فإن هذا الأمر يواجهه إشكال آخر وهو أنّ الأحدثيّة ليست مفهومة باعتبارها دليلاً أو طريقاً على تعيين الحكم الصادر عن الإمام عليه السلام واقعاً، إذ تأخر الزمن وتقدمه لا علاقة له بما هو حق أو ما هو صادر عنهم. يقول السيد الشهيد (رحمه الله): « فإن كلمات الأئمة عليهم السلام تنظر جميعاً إلى وقت واحد وتكشف عن حكم شُرِّع في صدر الإسلام فلا أثر لمجرد كون أحد الخبرين أحدث من الآخر صدوراً في الكاشفيّة والطريقيّة التي هي ملاك الحجية والاعتبار»[2]

(1) **آراؤنا في أصول الفقه**، ج3، ص227.

(2) **بحوث في علم الأصول**، ج7، ص365.

فالترجيح بالأحدثية يعني أننا أمام معيار تعبدي في الترجيح لا ينسجم مع القواعد العقلائية، على أن ظاهر الروايتين ـ كما أشرنا ـ أنّ الرواي قد سمع الحديثين المختلفين من الإمام عليه السلام فهو يقطع بصدورهما عنه عليه السلام، وعليه فلا معنى لتكون الأحدثيّة معياراً لمعرفة الصادر عنه عليه السلام.

ونكتفي بهذا القدر من الحديث حول مسألة الترجيح بالأحدثية، وللتوسع في ذلك مجال آخر من البحث[1].

أخبار التفويض

وقد يقال: إنّ أخبار التفويض أيضاً ناظرة إلى البعد التدبيري، وهي مجموعة من الأخبار، منها ما رواه الكليني بسند صحيح عن أَبِي إِسْحَاقَ النَّحْوِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام فَسَمِعْتُه يَقُولُ: إِنَّ اللَّه عَزَّ وجَلَّ أَدَّبَ نَبِيَّه عَلَى مَحَبَّتِه فَقَالَ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[2]، ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْه، فَقَالَ عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾[3]، وقَالَ عَزَّ وجَلَّ: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾[4]، قَالَ: ثُمَّ قَالَ: وإِنَّ نَبِيَّ اللَّه فَوَّضَ إِلَى عَلِيٍّ وائْتَمَنَه فَسَلَّمْتُمْ وجَحَدَ النَّاسُ، فَوَاللَّه لَنُحِبُّكُمْ أَنْ تَقُولُوا إِذَا قُلْنَا وأَنْ تَصْمُتُوا إِذَا صَمَتْنَا، ونَحْنُ فِيمَا بَيْنَكُمْ وبَيْنَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ مَا جَعَلَ اللَّه لأَحَدٍ خَيْراً فِي خِلَافِ أَمْرِنَا»[5].

وذلك بأن يقال: إنّ التفويض هنا هو بمعنى تفويض أمر السلطة والولاية[6]، وهذا ما يناسبه « الخلق العظيم» ويناسبه قوله: «فَسَلَّمْتُمْ وجَحَدَ النَّاسُ»، فإنّ ما جحده الناس هو ولاية علي عليه السلام السياسية[7]. نعم قد يقال: إنّ قوله عليه السلام «أن تقولوا إذا قلنا..»، يناسب التشريع أو هو أعمّ منه ومن ولاية التدبير. وقد ذكر المجلسي أن أحد معاني التفويض هو «تفويض أمور الخلق إليهم من سياستهم وتأديبهم وتكميلهم وتعليمهم وأمر الخلق بإطاعتهم

---

(1) وليلاحظ ما ذكره بعض العلماء: **الكافي في أصول الفقه**، ج2، ص951.

(2) سورة القلم، الآية 4.

(3) سورة الحشر، الآية 7.

(4) سورة النساء، الآية 80.

(5) **الكافي**، ج1، ص265، وللخبر سندان، الأول منهما مجهول والثاني صحيح. ولاحظ: **مرآة العقول**، ج3، ص141. وأما تضعيف بعضهم للرواية **بحوث فقهية مهمة**، ص528، فهو في غير محله وقد غفل عن أن الكليني رواها بسند آخر.

(6) كما رجحه الشيخ مكارم في كتابه **بحوث فقهية مهمة**، ص528.

(7) **بحوث في الفقه المعاصر**، ج1، ص33.

فيما أحبوا وكرهوا وفيما علموا جهة المصلحة فيه وما (لم) يعلموا، وهذا حق لقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾[1]، وغير ذلك من الآيات والاخبار، وعليه يحمل قولهم عليهم السلام: «نحن المحللون حلاله والمحرمون حرامه»، أي بيانهما علينا، ويجب على الناس الرجوع فيهما إلينا»[2].

أقول: إن لم تساعد القرائن على حمل أخبار التفويض على إرادة ولاية التدبير أو هداية الناس، واستظهر أن المراد بها تفويض التشريع، فليس المقصود أن له (ص) ولاية التشريع ليحلل ويحرم كيف ما أراد، وإنما المقصود كما تقدم في المحور الأول، أنّ الله تعالى لما أكمل نبيه (ص) فوّض إليه أن يحكم في دينه، وقد أمضى تعالى بعض ما سنّه نبيه (ص). وهذا المعنى لو أردنا أن نسمّيه تشريعاً فلا مشاحة في الاصطلاح بيد أن ذلك لم يثبت لغير النبي (ص).

(1) سورة الحشر، الآية 7.

(2) **بحار الأنوار**، ج25، ص349.

الملحق رقم (2)

أخبار التداوي وعلاقتها بالخبروية

في ثنايا البحوث السابقة تمت الإشارة إلى التراث الروائي الطبي والذي يحتمل أن يكون بعضه صادراً عن المعصوم عليه السلام، استناداً إلى خبرته وليس من باب التلقي عن الوحي، وبعضه الآخر وارداً في نطاق جغرافي خاص، وفي هذا الملحق سوف نتطرق إلى هذا التراث.

ولا يخفى أنّ ثمة اعتقاداً لا زال سائداً في بعض الأوساط الإسلامية بشأن مسألة الاستشفاء والتداوي، ويتلخص هذا الاعتقاد بأن قضيّة التداوي تعتبر قضية غيبية يرجع فيها إلى النصوص، ووصايا النبي (ص) وأهل بيته عليهم السلام، وليس إلى أهل الخبرة من الأطباء، فهل إنّ لهذا الكلام نصيباً من الصحة؟

وبيان الموقف من هذا الاعتقاد يفرض علينا من الناحية المنهجية أن نتوقف في البداية عند المبدأ الأساس في قضية التداوي والاستشفاء، فهل هي قضية غيبية تعبدية وتؤخذ من النصوص الدينية؟ أم إنها قضية تعتمد على معطيات مادية يرجع فيها إلى أهل الاختصاص؟ ثم ننتقل بعد ذلك للتوقف عند النصوص الدينية الكثيرة الواردة في التداوي، لنتساءل عن كيفية التعامل مع هذه النصوص؟

وهذا ما نوضحه من خلال النقاط التالية:

1. الشفاء وقانون العليّة

إنّ القاعدة العامة المستقاة من القرآن الكريم والتي تحدثنا عنها في بعض الكتب [1] تؤكد على أنّ سنّة الله تعالى جرت على ارتباط المسببات بأسبابها، وفق قانون العلّيّة الحاكم على هذا الكون، فمن رام الرزق فعليه بالكد والعمل، ومن أراد النصر فعليه بإعداد العدّة والعدد، ومن رغب بالشفاء والعافية، فعليه استعمال الدواء المناسب، هذه هي القاعدة الصحيحة المُستفادة من القرآن الكريم ومن السُّنة النبوية، وعلى الإنسان أن يتحرك وفقها،

(1) انظر: **ظواهر ليست من الدين**، ص20.

ليكتشف أسباب الأمراض وعوارضها، بالملاحظة والتجربة، ويتعرّف على مضادّاتها وطرق علاجها بالوسائل العلميّة، دون أن يعني ذلك المسّ بقدرة الله وصفاته، فالله سبحانه هو الشافي حقيقة، لكنّه يشفي من خلال الأسباب الطبيعيّة، وبتوسط الأدوية التي أودع فيها خاصية الشفاء، تماماً كما يرزق العباد بتوسط أسباب الرزق المتعددة.

إنّ ذلك لا يعني إلغاء دور الدعاء، وطلب العافية من الله سبحانه، فإنّنا نطلب منه أن يَمُنّ علينا بالعافية مع خلال استعمالنا للدواء، وأخذنا بأسباب الشفاء، ومنه يتضح معنى قوله تعالى على لسان ابراهيم: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾[1]. فإبراهيم عليه السلام لا يريد القول بأنّ الله تعالى يشفيه بشكلٍ مباشر، وبعيداً عن أسباب الشفاء، وهذا ما يشهد به السياق، أعني قوله تعالى قبل هذه الآية: ﴿وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ﴾[2]، فمن المعلوم أنّ سنته تعالى جرت على أن لا يطعم الإنسان بشكل مباشر، بعيداً عن طلب الرزق، والأخذ بأسبابه، وإنّما يطعمه من خلال الطريقة المألوفة في الأخذ بالأسباب.

وأمّا ما جرى أو يجري مع كثير من الناس ـ من الأولياء أو المؤمنين العاديين أو غير المؤمنين ـ من حصول الشفاء دون استعمال الدواء، وإنما من خلال لجوء الإنسان إلى الله تعالى مباشرة أو توسّله إليه بحق نبي من الأنبياء عليهم السلام أو ولي من الأولياء، كما حصل مع السيدة مريم عليها السلام التي حدثنا القرآن الكريم أنّ رزقها كان يأتيها من عند الله، قال تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[3]، إنّ هذه الحالات لا ننكرها لكنها حالات خاصة واستثنائية، وتدخل في إطار المعاجز والكرامات، وفي بعض الأحيان يدخل الأمر في نطاق الاستدراج، ومن المعلوم أن الحياة لا تتحرّك على أساس المعاجز ولا تسير على أساس العجائب، فهذا الطريق ـ إذن ـ طريق استثنائي وغير مضمون النتائج إلّا في ظروف خاصة وليس متاحاً لكلّ الناس، وهكذا لا يمكن التعويل على مجرد الدعاء وحده، لأنّ الله تعالى قد لا يستجيب الدعاء لبعض الموانع، أو لفقد بعض شروط الاستجابة، أو لبعض المصالح التي لا يعلمها غيره، الأمر الذي يحتّم علينا التحرك وفق القاعدة العامة، أعني قاعدة العلّية وارتباط الأمور بأسبابها.

وإنّ الشواهد القرآنية والحديثية التي تؤكد هذا المبدأ أكثر من أن تحصى، ويكفي أن نشير هنا إلى أنّ رسول الله (ص) أمر بالتداوي وأمرُه لم يكن تعبدياً، لأنّه (ص) فسّر ذلك

---

(1) سورة الشعراء، الآية 80.

(2) سورة الشعراء، الآية 79.

(3) سورة آل عمران، الآية 37.

بأنّ «**الذي خلق الداء خلق الدواء**»[1]، وسأله رجل: «أأعقل ناقتي وأتوكل أو أدعها وأتوكل؟ فقال (ص): «**اعقلها وتوكل**»[2].

ربما يقال:[3] صحيحٌ أنّ حكمة الله اقتضت أن لا تجري الأمور إلا بأسبابها، كما ورد في الحديث، ولكنْ ليس بالضرورة أن تكون الأسباب طبيعيّة أو ماديّة، بل ربما كانت الأسباب غيبية، وما ورد من اللجوء إلى الدعاء والاستشفاء بالقرآن الكريم وبأسماء الله تعالى ـ اذا صحت النصوص الداعية اليها ـ هي من جملة الأسباب الغيبية التي لا تتعارض مع قاعدة العلية، وفي ضوئه، يحسن الجمع بين الوسيلتين ابتداءً لمن يمكنه ذلك، لا لمجرد استكمال بعض الشكليات، بل لكون الدعاء والاستغاثة بالله تعالى وبأسمائه وصفاته لهما آثار تكوينية حقيقية وإن لم تتفطن إليها العلوم البحتة لطبيعتها التجريبية. أمّا من لا تتوافر له الأسباب الطبيعية لأي سبب كان، فإنّه أيضاً يحسن له أن يتجه الى الله تعالى بالدعاء ليكشف عنه ضرّه ويدفع عنه ما ألمّ به من بلاء. نعم ليس من الصواب الركون الى الدعاء والتضرع والاستغاثة بالله تعالى وترك الأسباب والوسائل الطبيعية وإهمالها كليّة تحت دعاوي وأحجيات فاسدة لا يقرّها عقل ولا شرع.

وأضفْ إلى ذلك أنّ قصر قانون العليّة والسببية على الأسباب الطبيعية والمادية وحذف الأسباب الغيبية منها أو حصر تأثيرها فقط في دائرة الخوارق، يؤدي الى انحسار دور الدعاء وتضييق مساحته جداً إن لم يؤد إلى إلغائه بالفعل، حيث تكاد تنحصر فاعلية الدعاء حينها في الحاجات الأخروية. بل لا يبقى عندها، أي معنى معقول للدعوة الى الجمع بين الأسباب المادية وبين الدعاء، لأنّه والحال هذه سيغدو دور الأخير ثانوياً أو إجرائياً (طقوسياً) فقط. أمّا عند افتقاد المرء للأسباب الطبيعية وانقطاعه عنها لضعف أو فقر أو عجز، في أية قضية أو محنة أو معضلة تلم به، فإنّه في هذه الحالة ـ وحسب هذا الفهم ـ يكاد ينتفي دور الدعاء نهائياً! فلا يبقى معنى مفهوم للدعاء والالتجاء إلى الله تعالى. حينما يضعف الإنسان ويُحاصَر بالعجز أو الفقر أو المرض أو الكرب أو الضرّ أو الظلم وسائر النوازل والكوارث الدنيوية فيما إذا افتقد الأسباب الطبيعية! وبعبارات أوضح: إنّ المظلوم إذا لم تتوافر لديه وسيلة مادية يتشبث بها لرفع الظلم وإنّ المريض بمرض عضال، إذا لم يكن بوسعه أن يدفع نفقات العلاج الباهظة، وإنّ ركاب طائرة آيلة للسقوط دون أن يمتلكوا

(1) **مسند أحمد**، ج3، ص156.

(2) **سنن الترمذي**، ج5، ص417.

(3) هذا الإشكال وغيره أورده بعض المثقفين على هذا البحث، لأني كنت قد نشرت المبحث المذكور في بعض الكتب السابقة.

وسيلة إنقاذ، وإنّ ركاب باخرة وسط بحر هائج مائج ورياح عاتية مدمرة وما شاكل، فإنّهم في مثل هذه الأحوال لا قيمة لتوجههم الى الله تبارك وتعالى لكي يرفع عنهم تلكم الابتلاءات الماحقة المهلكة، لأنّ الدعاء لا تأثير مباشر له ولا تأثير مستقل له، فإنّ الدعاء بطلب العافية من الله تعالى يكون من خلال تناول الدواء، وهكذا الدعاء لدفع كل كرب وكشف كل ضرّ لا يتمّ إلَّا عبر اتخاذ الأسباب والوسائل الطبيعية. ولأنّ قانون العلية (المادي) هو الحاكم على الكون!

ويلاحظ على ذلك:

إنّنا لم ندّعِ أنَّ الأدعية يؤتى بها لمجرد التيمن والبركة وعلى نحو شكلي، بل إنّ الأدعية ـ كما دلّت على ذلك أدلتها ـ قد يكون لها تأثير مستقل في الشفاء والرزق، موازٍ لطريق الأسباب الطبيعية، لكنّ هذا لا يشكّل قاعدة عامة، وإنّما هو طريق استثنائي، والكلام عن وجود علّة أخرى غيبيّة خارج نطاق الكرامة، يحتاج إلى إثبات، وإن شئت فقل: لو كان ثمّة علّة فهي جزئية، لها ظروفها وشروطها الخاصة، وهذا ليس موضع تشكيك. وإنما محل الكلام في وجود علة غيبية تامة مستقلة وموازية للعلل الطبيعيّة بحيث يستغنى بها عن اللجوء إلى العلل الطبيعية، وهذا شيء لا ننكر إمكانه، بيد أنّ الكلام ليس في الإمكان بل في الوقوع والإثبات، فأين الدليل على وجود هذه العلة؟ إنّ أدلة الدعاء لا يستفاد منها وجود علّة تامة ومستقلة بموازاة الأسباب والعلل الطبيعيّة. بل يمكنك القول: إنّ علّة من هذا القبيل ليس لا دليل عليها فحسب، بل الدليل قائم على نفي وجودها، والدليل هو أنّها لو كانت موجودة لكان بإمكان الإنسان الاكتفاء بها ولم يلزمه الرجوع إلى العلل الطبيعية، مع أنّنا لم نجد أحداً من الأنبياء والأئمة عليهم السلام قد أشار إلى ذلك، بل سيأتي أن ثمّة إلزاماً للعباد في حالات المرض بالرجوع إلى الأطباء بغية الأخذ بالعلل الطبيعية. وهكذا فإنّ سيرة الأنبياء عليهم السلام كانت جارية على الرجوع إلى الأسباب المادية وفقاً لقانون الأسباب، دون أن ينقطعوا في هذه الأثناء عن الله طرفة عين أبداً، ولم يكتفوا في حركة الرسالة وما يواجهها من تحديات، باللجوء إلى الغيب والاعتماد على الدعاء إلى الله تعالى، لينزّل عليهم الرزق أو يحقق لهم النصر، لقد كانوا يعتمدون الأسباب الطبيعية، وكان المدد الإلهي يأتيهم بعد استنفاد كل الإمكانات والوسائل، قال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ جَآءَهُمۡ نَصۡرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَآءُۖ وَلَا يُرَدُّ بَأۡسُنَا عَنِ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡمُجۡرِمِينَ﴾[1].

وفي مورد آخر يقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ جَآءَتۡكُمۡ

(1) سورة يوسف، الآية 110.

جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ۞ إِذْ جَآءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ ۞ هُنَالِكَ ٱبْتُلِىَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا۟ زِلْزَالًا شَدِيدًا ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم ۖ مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوا۟ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ ۗ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ ﴾[2].

وقال سبحانه في الإشارة إلى معركة بدر التي أعدّ لها المسلمون واستعدوا: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّى مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ ﴾[3].

وقال تعالى: ﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾[4].

وقال تعالى: ﴿ وَٱذْكُرْ عَبْدَنَآ أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ﴿٤١﴾ ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَ ۖ هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ ﴾[5].

وقال سبحانه: ﴿ وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَٱلظُّلَلِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ ﴾[6].

إنَّ هذه الآيات وسواها تشير إلى أن التدخل الإلهي لإنقاذ أوليائه ولجوءهم إليه لطلب المدد المباشر كان يتمّ بعد استنفاد السُّبل الطبيعية. وهذا لا يعني بتاتاً أنّ الدعاء في الحالات الطبيعية ليس مطلوباً أو غير مرغوب به، كلا، فاللجوء إلى الله تعالى والتوجه إليه مطلوب ومحبوب في حالات الشدة والرخاء، في السرّاء والضرّاء، وفي حالات اليسر والعسر، والغنى والفقر، لكن الدعاء في هذه الحالات لا بدّ أن يترافق مع الأخذ بالأسباب مع تيسرها، وإلا فمن غير المعلوم أنّه يكون محلاً للإجابة.

باختصار: إنّ الاعتماد على السبب الغيبي لو كان متاحاً على نحو مستقلّ وموازٍ للسبب الطبيعي ودون حاجة إليه، فأدرى الناس بذلك وأعلمهم بهذا الطريق هم الأنبياء والأئمة عليهم السلام ولو كانوا عالمين به لاستخدموه وعملوا به وأرشدوا الناس إليه، مع أننا

---

(1) سورة الأحزاب، الآيات: 9 ـ 11.

(2) سورة البقرة، الآية 214.

(3) سورة الأنفال، الآية 9.

(4) سورة النمل، الآية 62.

(5) سورة ص، الآيتان 41 ـ 42.

(6) سورة لقمان، الآية 32.

نجدهم قد لجؤوا إلى الأسباب المادية وأمروا الناس بذلك. فالشرع نفسه قد ألزمنا بالمداواة والرجوع إلى أهل الخبرة بل وحرّم علينا الاكتفاء بالدعاء وحده في حالات المرض الشديد وحاجة المريض إلى العلاج، فلو أنّ شخصاً جريحاً بحاجة ماسة إلى عمليّة جراحيّة عاجلة لكون حياته مهددة بالخطر، اكتفى بالدعاء وترك الأخذ بالأسباب الطبيعية ما أوقعه في الهلاك لكان قد أعان على سفك دمه، وهذا محرّم ولا يجوز للمرء أبداً أن يمتنع عن الطبيب بحجة أنّه يدعو الله تعالى بالشفاء، وأنّه الشافي! وأيضاً لا يجوز لولي الطفل أن يتمنع عن أخذ ابنه إلى أهل الخبرة للعذر نفسه، وإلا كان شريكاً في دم ابنه إذا أصابه مكروه، بينما لو كان الدعاء يمثّل طريقاً مستقلاً للشفاء ومضمون النتائج لأمكن الاستغناء به ولما ألزمنا الشارع نفسه بالرجوع إلى الأطباء، إذ سيكون إلزامنا بالرجوع إليهم غير مبرر ما دام لدينا طريق مباشر وبعيد عن مشاق التداوي وتكاليفه الباهظة. وهكذا فإنّ الله تعالى ألزم الناس بطلب الرزق، ولم يقبل منهم أن يطلبوا الرزق بالدعاء والجلوس في بيوتهم، مع أنّه لو كان ثمة باب مستقل لطلب الرزق من خلال الدعاء لما كان هذا الشخص ملوماً، بل إنّه قد ورد في بعض الروايات أنّ شخصاً كهذا لا يُستجاب دعاؤه، ففي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام: «عَنِ النَّبِيِّ (ص) إِنَّ أَصْنَافاً مِنْ أُمَّتِي لَا يُسْتَجَابُ لَهُمْ دُعَاؤُهُمْ: رَجُلٌ يَدْعُو عَلَى وَالِدَيْه، ورَجُلٌ يَدْعُو عَلَى غَرِيمٍ ذَهَبَ لَه بِمَالٍ فَلَمْ يَكْتُبْ عَلَيْه ولَمْ يُشْهِدْ عَلَيْه، ورَجُلٌ يَدْعُو عَلَى امْرَأَتِه وقَدْ جَعَلَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ تَخْلِيَةَ سَبِيلِهَا بِيَدِه، ورَجُلٌ يَقْعُدُ فِي بَيْتِه ويَقُولُ رَبِّ ارْزُقْنِي ولَا يَخْرُجُ ولَا يَطْلُبُ الرِّزْقَ فَيَقُولُ اللَّه عَزَّ وجَلَّ لَه: عَبْدِي أَلَمْ أَجْعَلْ لَكَ السَّبِيلَ إِلَى الطَّلَبِ والضَّرْبِ فِي الأَرْضِ بِجَوَارِحَ صَحِيحَةٍ فَتَكُونَ قَدْ أُعْذِرْتَ فِيمَا بَيْنِي وبَيْنَكَ فِي الطَّلَبِ لِاتِّبَاعِ أَمْرِي ولِكَيْلَا تَكُونَ كَلاًّ عَلَى أَهْلِكَ، فَإِنْ شِئْتُ رَزَقْتُكَ وإِنْ شِئْتُ قَتَّرْتُ عَلَيْكَ وأَنْتَ غَيْرُ مَعْذُورٍ عِنْدِي، ورَجُلٌ رَزَقَه اللَّه مَالاً كَثِيراً فَأَنْفَقَه ثُمَّ أَقْبَلَ يَدْعُو يَا رَبِّ ارْزُقْنِي فَيَقُولُ اللَّه عَزَّ وجَلَّ: أَلَمْ أَرْزُقْكَ رِزْقاً وَاسِعاً فَهَلَّا اقْتَصَدْتَ فِيه كَمَا أَمَرْتُكَ ولِمَ تُسْرِفُ وقَدْ نَهَيْتُكَ عَنِ الإِسْرَافِ، ورَجُلٌ يَدْعُو فِي قَطِيعَةِ رَحِمٍ»[1].

ومما يؤشر على عدم الاكتفاء بالدعاء بديلاً عن اللجوء إلى الوسائل والأخذ بالأسباب: ما دلّ من النصوص على أنّ استجابة الدعاء ليست مضمونة، بل لها ضوابطها وشروطها، كما لها موانعها، ولعلّ أحد أسباب عدم استجابة الدعاء هو الحؤول دون ترك الناس

---

(1) **الكافي**، ج5، ص67. وهناك أكثر من حديث بهذا المضمون، انظر: المصدر نفسه، ج5، ص77، و**الخصال** للصدوق، ص160.

للأسباب الطبيعية وزهدهم في الأخذ بها، بما يفقد التجربة الإنسانية على الأرض أهم خصائصها، وهي القدرة على الاكتشاف والإبداع.

وقد اتضح من هذا البيان أننا لم نلغ دور الدعاء أبداً، بل هو باب أمل كبير يظلّ مفتوحاً أمام العباد، وثمرته جلية وكبيرة، وهي ليست ثمرة إيمانية وأخروية فحسب، بل هي ثمرة فعليّة ودنيويّة، فالدعاء كثيراً ما يساعد الإنسان مادياً ويريحه نفسياً ومعنوياً، على نحو جزء العلة، بحيث إذا اجتمع مع الأخذ بالأسباب يؤثر أثراً كاملاً، كما يمكن أن يؤثر تأثيراً تاماً، وذلك في حالات الكرامة، ومن الطبيعي أنّ الشخص الداعي حيث إنّه غالباً ما يحتمل أو يظن بأنّه ممن يستجاب له، سواء كان آيساً من الأسباب الطبيعية أو غير آيس فسوف يجد حافزاً قوياً للرجوع واللجوء إلى الدعاء والذكر ونحو ذلك، ولهذا يجدر به اللجوء باستمرار إلى الله تعالى، باعتباره مسبب الأسباب، ومن جهة أخرى، فإنّه حيث لا يُحرز أن طريق الدعاء مضمون بشكل تام وأنه سوف يُستجاب للداعي، فلا يصح له الاكتفاء بالدعاء في الموارد التي يكون الرجوع إلى المداواة بالأسباب ضرورياً، ومتاحاً، نعم لو كان الشخص آيساً من الأسباب الطبيعية فسيكون اللجوء إلى الدعاء أكثر أهمية ووضوحاً، وذلك كمن لو كان الشخص مريضاً بمرض عضال، ولم يكن بوسعه أن يدفع نفقات العلاج الباهظة، أو كان من ركاب طائرة آيلة للسقوط دون أن يمتلكوا وسيلة إنقاذ، أو من ركاب باخرة وسط بحر هائج مائج ورياح عاتية مدمرة وما شاكل.

وفي ضوء ذلك فإنّ ما جاء في الآيات والروايات حول استجابة الدعاء لا ينافي ما قلناه، لأنها تتحدث عن حالة لها شروطها وضوابطها.

2. المفيد وتوقيفية الطب!

هذا ولكنّ للشيخ المفيد رأياً مختلفاً في الطبّ لا يخلو من غرابة، إنْ حمل على ظاهره، وحاصل ما يراه: أنّ مسألة الطب والمداواة مسألة توقيفيّة، ترتبط بالوحي دون سواه، قال (رحمه الله):

«الطب صحيح، والعلم به ثابت، وطريقه الوحي، وإنّما أخذه العلماء عن الأنبياء عليهم السلام، وذلك أنّه لا طريق إلى علم حقيقة الداء إلا بالسمع، ولا سبيل إلى معرفة الدواء إلّا بالتوقيف، فثبت أنّ طريق ذلك هو السمع عن العالم بالخفيات تعالى»[1].

وبالإمكان أن نثير أمام هذا الكلام عدة ملاحظات:

(1) **تصحيح اعتقادات الإمامية**، ص144.

أولاً: أنّ الأخذ به على ظاهره، والالتزام بتوقيفية علم الطب، وأنّ طريقه هو الوحي فحسب، يعني نسف علم الطب وإلغائه من رأس، والتنكر لكلّ الجهود العلميّة الطبية الهادفة للتعرف على أسباب الداء، وخصائص الدواء من خلال التجربة والملاحظة.

ثانياً: إن الداء هو اعتلال جسدي له أسبابه الطبيعية المفهومة، أو التي يمكن تفهمها والتعرف عليها، كما أنّ الدواء هو علاج ومضاد يحوي خصائص طبيعية معينة، من شأنها في حال اكتشافها واستخدامها القضاء على المرض أو محاصرته، فلا الداء أمر غيبي ولا الدواء أمر توقيفي، وعليه فالسبيل الأمثل لمعرفة المرض وأعراضه، والدواء وخصائصه، هو التجربة والملاحظة الدقيقة، لا الوحي والغيب، لأنّ النبيّ محمد (ص) كغيره من الأنبياء عليهم السلام لم يُبعث طبيباً، بل بُعث هادياً ورسولاً للناس كافة، أجل هو طبيب النفوس والقلوب، كما وصفه الإمام علي عليه السلام فيما روي عنه: «**طَبِيبٌ دَوَّارٌ بِطِبِّه قَدْ أَحْكَمَ مَرَاهِمَه، وأَحْمَى مَوَاسِمَه يَضَعُ ذَلِكَ حَيْثُ الْحَاجَةُ إِلَيْه، مِنْ قُلُوبٍ عُمْيٍ وآذَانٍ صُمٍّ، وأَلْسِنَةٍ بُكْمٍ، مُتَتَبِّعٌ بِدَوَائِه مَوَاضِعَ الْغَفْلَةِ، ومَوَاطِنَ الْحَيْرَةِ**»[1].

ثالثاً: إن الروايات الواردة عن النبي (ص) والأئمة من أهل بيته لا تساعد على القول بتوقيفية الطب، ونذكر مجموعتين من هذه الأخبار:

الأولى: ما دلّ على لزوم التداوي

وروايات هذه المجموعة الحاثّة على الرجوع إلى الأطباء تؤكد مبدأ الرجوع إلى أهل الخبرة والتخصص، وتشهد لمبدأ العليّة المتقدم، ولو كان الطبّ أمراً تعبّدياً وغيبياً كما ذكر المفيد فلا موجب لذلك، ومن أخبار هذه المجموعة:

الرواية الأولى: خبر ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «كَانَ الْمَسِيحُ عليه السلام يَقُولُ: إِنَّ التَّارِكَ شِفَاءَ الْمَجْرُوحِ مِنْ جُرْحِه شَرِيكٌ لِجَارِحِه لَا مَحَالَةَ...»[2].

الرواية الثانية: إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْحَسَنِ الْمُتَطَبِّبِ قَالَ: «قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام إِنِّي رَجُلٌ مِنَ الْعَرَبِ ولِيَ بِالطِّبِّ بَصَرٌ وطِبِّي طِبٌّ عَرَبِيٌّ ولَسْتُ آخُذُ عَلَيْه صَفَداً فَقَالَ: لَا بَأْسَ، قُلْتُ: إِنَّا نَبُطُّ الْجُرْحَ ونَكْوِي بِالنَّارِ، قَالَ: لَا بَأْسَ، قُلْتُ: ونَسْقِي هَذِه السُّمُومَ الأَسْمَحِيقُونَ والْغَارِيقُونَ، قَالَ: لَا بَأْسَ، قُلْتُ: إِنَّه رُبَّمَا مَاتَ! قَالَ: وإِنْ مَاتَ، قُلْتُ: نَسْقِي عَلَيْه النَّبِيذَ؟

(1) **نهج البلاغة**، ج1، ص207.

(2) **الكافي**، ج8، ص194.

قَالَ: لَيْسَ فِي حَرَامٍ شِفَاءٌ، قَدِ اشْتَكَى رَسُولُ اللَّه (ص) فَقَالَتْ له عَائِشَةُ: بِكَ ذَاتُ الْجَنْبِ، فَقَالَ أَنَا أَكْرَمُ عَلَى اَللَّه عَزَّ وجَلّ، مِنْ أَنْ يَبْتَلِيَنِي بِذَاتِ الْجَنْبِ، قَالَ فَأَمَرَ فَلُدَّ بِصَبِرٍ»[1].

الرواية الثالثة: وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ نبياً من الأنبياء مرض فقال: لا أتداوى حتى يكون الذي أمرضني هو الذي يشفيني، فأوحى الله عز وجل لا أشفيك حتى تتداوى، فإنّ الشفاء مني والدواء مني، فجعل يتداوي فأتى الشفاء»[2].

الرواية الرابعة: وروى ابنا بسطام في « طب الأئمة عليهم السلام» عن جعفر بن عبد الواحد، عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حميد، عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام هل يعالج؟ فقال: نعم، إن الله جعل في الدواء بركة وشفاء وخيراً كثيراً، وما على الرجل أن يتداوى، فلا بأس به»[3].

الرواية الخامسة: وفي «طب الأئمة عليهم السلام»، عن محمد بن إبراهيم العلوي، عن أبيه إبراهيم بن محمد، عن أبي الحسن العسكري عليه السلام، عن آبائه قال: «قيل للصادق عليه السلام: الرجل يكتوي بالنار وربما قتل وربما تخلص؟ قال: قد اكتوى رجل على عهد رسول الله (ص) وهو قائم على رأسه»[4].

الرواية السادسة: موثق يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: «قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام: الرَّجُلُ يَشْرَبُ الدَّوَاءَ ويَقْطَعُ الْعِرْقَ ورُبَّمَا انْتَفَعَ بِه ورُبَّمَا قَتَلَه؟ قَالَ: يَقْطَعُ ويَشْرَبُ»[5].

---

(1) **الكافي**، ج8، ص194. بيان: «قوله: «صفداً» أي عطاء، قوله: «إنّا نبطّ الجرح» البط شق الدمل، والجراح ونحوهما. قوله: «الأسمحيقون» أقول: لم نجده في كتب الطب واللغة والذي وجدته في كتب الطب هو اسطمحيقون، وهو حب مسهل للسوداء والبلغم، ولعل ما في النسخ تصحيف هذا. قوله عليه السلام: «ليس في حرام شفاء» يدلّ على عدم جواز التداوي بالحرام مطلقاً كما هو ظاهر أكثر الأخبار وإن كان خلاف المشهور، وحُمل على ما إذا لم يضطر إليه، ولا اضطرار إليه، قوله عليه السلام: «قد اشتكى» لعلّه استشهاد للتداوي بالدواء المر. قوله (ص): «أنا أكرم على الله» لعله لاستلزام ذلك المرض اختلال العقل وتشويش الدماغ غالباً. قوله عليه السلام: «فلُدُّ بصبر» قال الفيروزآبادي: اللدود كصبور: ما يصب بالمسعط من الدواء في أحد شقي الفم، وقد لدّه لدّاً ولدوداً ولدّه إياه وألده ولده فهو ملدود». **مرآة العقول**، ج26، ص92.

(2) **مكارم الأخلاق**، ص362. وقال الجوهري: «والمجنوب: الذي به ذات الجنب، وهي قرحة تصيب الإنسان داخل جنبه». **الصحاح**، ج1، ص103، وفي النهاية: «ذات الجنب: هي الدبيلة والدمل الكبيرة التي تظهر في باطن الجنب وتنفجر إلى داخل، وقلما يسلم صاحبها». **النهاية** لابن الأثير، ج1، ص304.

(3) **طب الأئمة** عليهم السلام، ص54.

(4) المصدر نفسه.

(5) **الكافي**، ج8، ص194.

الرواية السابعة: خبر يونس بن يعقوب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشرب الدواء وربما قتله وربما يسلم منه وما يسلم أكثر؟ قال: فقال: أنزل الله الداء وأنزل الشفاء وما خلق الله داءً إلا جعل له دواء فاشربه وسَمِّ الله تعالى»[1].

الرواية الثامنة: في قرب الإسناد، عن الحسن بن ظريف، عن الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام، عن جابر قال: «قيل: يا رسول الله أنتداوى؟ قال: نعم، فتداووا فإنّ الله لم ينزل داء إلا أنزل له شفاء..»[2].

الثانية: النبي (ص) والأئمة عليهم السلام يراجعون الأطباء

وإنّ خير دليل على صحة ما ذكرناه، من أنه لا تعبّد في قضايا الطب، لجهة استعمال الدواء أو تشخيص الداء، هو ما جاء في سيرة النبي (ص) وأهل بيته عليهم السلام، فقد أمروا بالتداوي، لأنّ الذي «**خلق الداء خلق الدواء**»، ولم يسجل التاريخ لهم عليهم السلام موقفا سلبياً من الطبّ والأطباء، بل كانوا أنفسهم يستدعون الأطباء للمعالجة أو يأذنون بذلك، ولا يمانعون منه إذا ابتلوا هم أو أصحابهم ببعض الأمراض، ففي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام «إنّ قوماً من الأنصار، قالوا: يا رسول الله إنّ لنا جاراً اشتكى بطنه، أفتأذن لنا أن نداويه؟ قال: **بماذا تداوونه**؟ قالوا: يهودي عندنا يعالج من هذه العلّة، قال: **بماذا**؟ قالوا: يشقّ بطنه فيستخرج منه شيئاً، فكره ذلك رسول الله (ص)، فعاودوه مرتين أو ثلاثاً، فقال: **افعلوا ما شئتم**، فدعوا اليهودي فشقّ بطنه، ونزع منه رجرجاً كثيراً، ثم غسل بطنه، ثم خاطه وداواه، فصح، فأخبر النبي (ص) فقال: «**إنّ الذي خلق الأدواء خلق لها دواء**»[3].

وقد روي عن السيدة عائشة: «أن رسول الله (ص) كان يسقم عند آخر عمره أو في آخر عمره، فكانت تقدم عليه وفود العرب من كل وجه فتنعت له الأنعات وكنت أعالجها له»[4].

وأخرج مالك في الموطأ عن زيد بن أسلم، «أن رجلاً في زمان رسول الله (ص) أصابه جرح، فاحتقن الجرح الدم. وأنّ الرجل دعا رجلين من بني أنمار. فنظرا إليه. فزعما أن

---

(1) **طب الأئمة** عليهم السلام، ص63.

(2) **الفصول المهمة في أصول الأئمة** عليهم السلام للحر العاملي، ج3، ص22، **ووسائل الشيعة**، ج25، ص224، الباب 134 من كتاب الأطعمة والأشربة، الحديث 10.

(3) **دعائم الإسلام**، ج1، ص144.

(4) **مسند أحمد**، ج6، ص67.

رسول الله (ص) قال لهما: أيكما أطب؟ فقالا: أو في الطب خير يا رسول الله؟ فزعم زيد أنّ رسول الله (ص) قال: أنزل الدواء الذي أنزل الأدواء»[1].

وفي الحديث أنّ علياً عليه السلام لما ضربه ابن ملجم بالسيف على رأسه «جُمع له أطباء الكوفة، فلم يكن منهم أحد أعلم بجرحه من أثير بن عمرو بن هاني السكوني، وكان مطبباً صاحب كرسي يعالج الجراحات، وكان من الأربعين غلاماً الذين كان خالد بن الوليد أصابهم في عين التمر فسباهم، وإنّ أثيراً لمّا نظر إلى جرح أمير المؤمنين عليه السلام دعا برئة شاة حارة واستخرج عرقاً منها، فأدخله في الجرح، ثم استخرجه، فإذا عليه بياض الدماغ، فقال له: «يا أمير المؤمنين اعهدْ عهدك، فإنّ عدو الله قد وصلت ضربته إلى أمّ رأسك، فدعا علي عليه السلام عند ذلك بصحيفة ودواة وكتب وصيته»[2].

وفي خبر محمد بن سنان، عن الرضا عليه السلام قال: «سمعت موسى بن جعفر عليه السلام وقد اشتكى، فجاء المترفقون بالأدوية، يعنى الأطباء...»[3].

هكذا تأخّر المسلمون!

وهكذا فليس غريباً أن يتأخر المسلمون في علم الطب، بعد أن كانوا رواداً في هذا المجال وأغنوا بمؤلفاتهم التراث الطبي في الشرق والغرب، كما يقول الدكتور فليب حتي[4]، ليس مستغرباً أن يتأخروا، بعد أن سادت بينهم فكرة الطبّ التعبّدي أو التراثي، الذي يفتّش أصحابه عن طرق وأساليب المداواة في النصوص والروايات، بدل التعرف على أسباب الأمراض وعوارضها، اعتماداً على التجربة والملاحظة الحسية، ومن ثم يعمل على اكتشاف مضادتها الحيوية، من خلال ما أودعه الله في هذا الكون الفسيح، من مكونات الشفاء وخصائصه.

ويحضرنا هنا نصٌّ لأحد علماء المسلمين وهو الشيخ محمد القرشي المعروف بابن الأخوة المتوفّى عام 729هـ في كتابه «معالم القربة في أحكام الحسبة» حيث يتحدّث عن عزوف المسلمين عن علم الطب مع أنّه من فروض الكفاية، بل لم يجد في مرحلته الزمنية تلك طبيباً في بلاد المسلمين إلا وهو من أهل الذمّة! ويضيف: «ولا نرى أحداً يشتغل به

(1) **الموطأ**، ج2، ص943. ورواه ابن أبي شيبة في **المصنف**، ج5، ص422، ولم تتضمن روايته عبارة «فزعما» و«فزعم».

(2) **مقاتل الطالبيين**، ص23، وعنه **بحار الأنوار**، ج42، ص234.

(3) **طب الأئمة** عليهم السلام، ص50.

(4) راجع كتابه: **موجز تاريخ الشرق الأدنى**، ص192.

(علم الطب) ويتهافتون (يقصد طلاب العلم المسلمين) على علم الفقه، ولا سيما الخلافيّات والجدليّات، والبلد مشحون من الفقهاء ممّن يشتغل بالفتوى والجواب عن الوقائع، فليت شعري كيف يرخّص الدين في الاشتغال بفرض كفاية قد قام به جماعة (يقصد علم الفقه) وإهمال ما لا قائم به!» ويقصد علم الطب، وبعد أن يطرح سؤالاً عن سبب إهمال علم الطب، فإنّه يقدّم جواباً صريحاً عن ذلك مفاده أنّ علم الطب لا يشكّل وسيلة للسلطة، وفحوى كلامه أنّ علم الفقه قد أصبح آلة للدنيا ووسيلة للسلطة! يقول: «هل لهذا سبب؟ إلّا أنّ الطبّ ليس يتيسّر التوصّل به إلى تولّي القضاء والحكومة والتقدّم به على الأقران، والتسلّط به على الأعداء»[1].

وليس أقل غرابة من ذلك، انتشار فكرة التداوي بالتمائم والأحراز، أو تلاوة سور القرآن الكريم، اعتماداً على نظرة خاطئة، وفهم مبتور لبعض الآيات والروايات التي تؤكد على ضرورة اللجوء إلى الله سبحانه، وطلب العون منه، بما لا ينافي مبدأ الأسباب والمسببات كما تقدّم.

وقد وصل الأمر ببعض الناس إلى حدّ الاستشكال في مراجعة الأطباء، لأنّ ذلك بزعمهم ينافي إخلاص التوحيد لله سبحانه، لأنه هو الشافي والمعافي وبيده الأمور كلّها، مع أنّ من الواضح أنّ استعمال الدواء والرجوع إلى أهل الخبرة من الأطباء، لا ينافي كون الله هو الشافي، باعتبار أنه تعالى هو الذي خلق خاصية الشفاء في الدواء، وهو علّة العلل.

دليل معارض

وفي المقابل، فقد يستدل للقول بتوقيفة الطب بما ورد في بعض الأخبار حول أنّ الطبيب هو الله تعالى، من قبيل: صحيح زِيَادِ بْنِ أَبِي الْحَلَّالِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «قَالَ مُوسَى عليه السلام: يَا رَبِّ مِنْ أَيْنَ الدَّاءُ؟ قَالَ مِنِّي. قَالَ: فَالشِّفَاءُ؟ قَالَ: مِنِّي. قَالَ: فَمَا يَصْنَعُ عِبَادُكَ بِالْمُعَالِجِ؟ قَالَ: يَطِيبُ بِأَنْفُسِهِمْ فَيَوْمَئِذٍ سُمِّيَ الْمُعَالِجُ الطَّبِيبَ»[2].

ولكن يلاحظ على هذه الرواية:

أولاً: إنّها لو حملت على ظاهرها من أنّ الطب لا دور له في العلاج وإنّما دوره نفسي فحسب فلا يمكننا القبول بهذا الظاهر، لمخالفته للمحسوس وما أصبح بديهيّاً من أن الداء له أسبابه المادية القابلة للعلاج من خلال بعض العناصر التي أودعها الله في هذه الطبيعة.

---

(1) ابن الأخوة، محمد بن محمد بن أحمد القرشي (648هـ ـ 729هـ)، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، ص254.

(2) **الكافي**، ج8، ص88.

ثانياً: إنّ تفسير الطبيب بما جاء فيها ينطوي على مغالطة لغوية، يقول الشيخ يوسف البحراني: «لا يخفى ما في هذا الحديث من الإشكال، إذ لا يظهر هنا وجه مناسبة بين المشتق والمشتق منه، فإنّ أحدهما من «طيب» بالياء المثناة والآخر من « طبب» بالباءين الموحدتين، ولعل قوله عليه السلام : «تُطبب أنفسهم» إنما هو بالباءين لا بالياء، فإن الطب كما يكون للبدن يكون للنفس أيضاً كما قال في القاموس: «الطب مثلث الطاء: علاج الجسم والنفس» فالاشتقاق متجه، وما في النسخ من الكتابة بالياء المثناة من تحت في اللفظ المشار إليه، فالظاهر أنه غلط من النساخ»[1].

3. نظرة تأملية في الروايات الطبية

وبعد هذا الكلام حول علاقة الوحي بالطب، لا بدّ لنا أن نطلّ على تراثنا الإسلامي الذي يضمّ مجموعة وفيرة من الروايات الواردة عن النبي (ص) والأئمة من أهل البيت عليهم السلام، وتتحدّث عن خصائص الأدوية والعقاقير، وكيفية التداوي بالأعشاب وغيرها، وبيان منافعها ومضارها، أو حول التداوي بالقرآن الكريم... وقد ألّفت في هذا الصّدد مصنّفات عديدة مثل كتاب «طبّ الأئمّة» لابني بسطام، و«طب الإمام الرّضا عليه السلام» المعروف بالرسالة الذّهبيّة، و«طبّ الإمام الصّادق عليه السلام»[2]، و«طبّ الأئمة» للسيد عبد الله شبّر، وكذا «الطبّ النبويّ» لابن القيم الجوزية، إلى غير ذلك من العناوين والأسماء التي كثر تداولها مؤخراً، وراج سوقها، كتابة وطباعة، وقراءة وعملاً بمضمونها.

وفي تقييم عام وأوّلي لتراثنا الطبي يمكننا تصنيفه إلى عدّة مجاميع:

أ - التداوي بالقرآن

المجموعة الأولى: هي الروايات التي تحثّ على المداواة بالقرآن وسوره وآياته، وتَعتبر أنّ ذلك هو الأسلوب الناجع، وربما الوحيد في معالجة الأمراض، ويتبنّى هذا الاعتقاد بعض العلماء، ومنهم الشيخ الصدوق (رحمه الله)، حيث قال:

«وأمّا أدوية العلل الصحيحة عن الأئمة عليهم السلام، فهي آيات القرآن، وسوره، والأدعية على حسب ما وردت به الآثار بالأسانيد القوية والطرق الصحيحة»[3].

ويعتمد أصحاب هذا الاعتقاد أو الاتجاه على ما ورد في الكتاب والسُّنة، مما يؤكّد أنّ

---

(1) **الحدائق الناضرة**، ج3، ص347.

(2) راجع حول هذه المصنفات وغيرها: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج15، ص141 ـ 143.

(3) **الاعتقادات في دين الإمامية**، ص116.

الشفاء بيد الله تعالى، أما ما ورد في القرآن فهو من قبيل قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾[2]، وأمّا السُّنة فمن قبيل ما رواه الحسين بن بسطام وأخوه عبد الله في (طب الأئمة عليهم السلام عن محمد بن يزيد الكوفي عن النضر بن سويد عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رقية العقرب والحية والنشرة ورقية المجنون والمسحور الذي يعذب فقال: يا بن سنان لا بأس بالرقية والعوذة والنشرة إذا كانت من القرآن ومن لم يشفه القرآن فلا شفاه الله! وهل شيء أبلغ في هذه الأشياء من القرآن؟ أليس الله يقول: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾؟ أليس يقول الله جل ثناؤه: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾[3]؟ وسلونا نعلمكم ونوفقكم على قوارع القرآن لكل داء»[4].

ولكن هذا الاعتقاد غير دقيق بنظرنا، فالتداوي بآيات القرآن وسوره، أمر غير ثابت، ويفتقر إلى الدليل الصحيح.

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، فلا يُراد به ـ بحسب الظاهر ـ أنّ القرآن الكريم عقار ودواء لأمراض الجسد، وإنّما هو شفاء لأمراض القلوب والأرواح، وأمراض المجتمع، فعن أمير المؤمنين عليه السلام: «**إنّ في القرآن شفاءً من أكبر الداء، وهو الكفر والنفاق والبغي والضلال**»[5].

يقول العلامة الطباطبائي (رحمه الله) في تفسير الآية المتقدمة: «فالقرآن شفاء ورحمة للقلوب المريضة، كما أنّه هدى ورحمة للنفوس غير الآمنة من الضلال، وبذلك تظهر النكتة في ترتب الرحمة على الشفاء»، ويضيف: «فمعنى قوله: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾: وننزل إليك أمراً يشفي أمراض القلوب ويزيلها، ويعيد إليها حالة الصحة والاستقامة، فتتمتّع بنعمة السعادة والكرامة»[6].

وأمّا الروايات الواردة في الاستشفاء بآيات القرآن الكريم، فيلاحظ على الاستدلال بها:

---

(1) سورة الشعراء، الآية 80.

(2) سورة الإسراء، الآية 82.

(3) سورة الحشر، الآية 21.

(4) **وسائل الشيعة**، ج6، ص236، الباب 41 من أبواب قراءة القرآن، الحديث1.

(5) **نهج البلاغة**، ج2، ص92.

(6) **تفسير الميزان**، ج13، ص184.

أولاً: أنّها ـ بحسب التتبع ـ ضعيفة الإسناد، ومنها الرواية المتقدمة، ومنها مرسلة ابني بسطام في «طبّ الأئمة»، عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما اشتكى أحد من المؤمنين شكاة قط، فقال بإخلاص نية، ومسح موضع العلّة: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾[1] إلّا عُوفيَ من تلك العلة، أية علة، ومصداق ذلك في الآية حيث يقول: ﴿شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾»[2].

ثانياً: أنه لو استظهر منها أنّها بصدد بيان العلّة المستقلة والمنحصرة للشفاء فيكون مضمونها مقطوع الفساد فلا بدّ من ردّها، فنحن نعلم حساً وجود علل أخرى أودع الله فيها خاصية الشفاء، وأما لو استظهر منها أنها بصدد بيان العلة التامة غير المنحصرة فهذا مما يحتاج إلى دليل صالح لإثباته، وما ذكر لا ينهض بإثباته، بل يمكن القول بعدم تمامية ذلك، لأنّ معنى كونها علة مستقلة أنه يكتفي المؤمنون بها عند التداوي والحال أنّه لا يمكن الاكتفاء بها في حالات المرض الذي يكون ترك الرجوع فيه إلى الأسباب الأخرى للتداوي معرضاً النفس للخطر. ولا يبعد أنّ تكون هذه الروايات ـ فيما لو صحّت ـ بصدد بيان أنّ لآيات القرآن الكريم دوراً نفسياً يؤثر بشكل إيجابي على المريض المعتقد بها، وهذا أمر لا شك فيه. فيكون سبيلها سبيل الروايات الواردة في مسألة التداوي بالأحراز والرقى والعوذات، مما يأتي الحديث عنه في الملاحظة الثالثة التي نسجلها على المجموعة الثانية.

ب - التداوي بالأحراز والرقى

المجموعة الثانية: ما ورد حول التداوي بالرقى والتمائم والأحراز... وقد نقلها العلماء في كتب الأدعية وكذلك في كتب الحديث، فذكروا لكلّ داء رقية، ولكلّ وجع عوذة، قال في النهاية: «قد تكرر ذكر الرقية والرقى والرقي والاسترقاء في الحديث والرقية: العوذة التي يرقى بها صاحب الآفة كالحمى والصرع وغير ذلك من الآفات»[3].

وملاحظتنا على هذه الروايات:

أولاً: ضعف السند، فهذه الأخبار على كثرتها لم يعثر فيها على خبر صحيح[4]، وهي

(1) سورة الإسراء، الآية 82.

(2) **طبّ الأئمة** عليهم السلام، ص28.

(3) **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج2، ص254.

(4) لقد أورد في **جامع أحاديث الشيعة** 23 خبراً منها في باب واحد، انظر: 15 ص173، الباب 34، من أبواب فضائل القرآن، ولكن هذه الروايات ليس فيها خبر صحيح، كما ذكر بعض الأعلام انظر: **الأحاديث المعتبرة في جامع أحاديث الشيعة**، ص320.

في معظمها مروية في طب الأئمة عليهم السلام، ولم يوردها أصحاب المجاميع الحديثية المعروفة، كالمحمدين الثلاثة.

وثانياً: استخدام الرقى والأحراز ليس محرماً شرط أن لا يكون فيه إشراك، أو استخدام أمور محرمة، وهذا واضح ودليله بيّن، فهو على طبق القاعدة، وتؤيده بعض الأخبار، من قبيل رواية محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام أنتعوذ بشيء من هذه الرقى؟ قال: لا، إلَّا من القرآن إنّ علياً عليه السلام كان يقول: إنّ كثيراً من الرقى والتمايم من الإشراك»[1].

وفي خبر جعفر بن عبد الله بن ميمون السعدي، قال حدثنا نصر بن يزيد القاسم[2]، قال: قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: «إنّ كثيراً من التمايم شرك»[3].

وفي الحديث الذي رواه الحميري بإسناده عن جعفر عن أبيه عليهما السلام أنّ علياً عليه السلام سئل: «عن التعويذ يعلّق على الصبيان؟ فقال: علّقوا ما شئتم إذا كان فيه ذكر الله»[4].

وبالإضافة إلى ذلك، فإنَّ بعض الأخبار تذكر شرطاً آخر لاستخدام الرقى والأحراز وهو أن يسترقي بما يعرفه، ففي الحديث المروي في قرب الإسناد: عن عبد الله بن الحسن العلوي عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن المريض، يكوي أو يسترقي؟ قال: لا بأس إذا استرقى بما يعرفه»[5].

وقد ذكر المجلسي وجهين في تفسير قوله عليه السلام: «بما يعرفه» وهما:

أ ـ «بما يعرف معناه من القرآن والأدعية والأذكار، لا بما لا يعرفه من الأسماء السريانية والعربية والهندية وأمثالها كالمناظر المعروفة في الهند. إذ لعلّها تكون كفراً وهذياناً».

ب ـ «ما يعرف حسنه بخبر أو أثر ورد فيه، والأول أظهر. والأحوط أن لا يكون معه نفث لا سيما إذا كان في عقدة»[6].

---

(1) **طب الأئمة** لابني بسطام، ص48.

(2) في **وسائل الشيعة**: «عن النضر بن سويد عن القاسم».

(3) **طب الأئمة**، ص48، وعنه **وسائل الشيعة**، ج6، ص237، الباب 41 من أبواب قراءة القرآن الحديث 2.

(4) **قرب الإسناد**، ص110.

(5) المصدر نفسه، ص213.ونظيره خبر شعيب العقرقوفي عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالرقى من العين والحمى والضرس وكل ذات هامة لها حمة إذا علم الرجل ما يقول، لا يدخل في رقيته وعوذته شيئاً لا يعرفه». انظر: **طبّ الأئمة** عليهم السلام، ص48، وعنه **وسائل الشيعة**، ج6، ص236، الباب 41 من أبواب قراءة القرآن، الحديث 2.

(6) **بحار الأنوار**، ج59، ص69.

ونفي البأس في هذا الخبر وغيره[1] عن استعمال التمائم، إنما هو في مقام نفي احتمال الحظر.

ثالثاً: والملاحظة الأساسية على هذه الروايات، أنّها كما يظهر للمتأمل في ألسنتها[2] لا ترمي إلى القول بارتباط الشفاء بشكل مباشر بالأحراز أوالرقى أو العوذات ونحوها، بل تهدف إلى تأكيد مبدأ الارتباط بالله تعالى، واللجوء إليه في كلّ المصاعب والشدائد، ومن الطبيعي أنّ هذا اللجوء إلى الله تعالى له تأثير بالغ في تحقيق حال من الاستقرار النفسي والروحي لدى الشخص، وهذا يُسهم في حصول الشفاء ولو بشكلٍ غير مباشر، لأنّ من الثابت علمياً والمشاهد بالعيان، أنّ الألم أو التوتر النفسي الذي يصيبُ الإنسان بفعل الحزن والخوف والاضطراب والقلق هو منشأ الكثير من الأمراض، كما أنه يمكّن المرض من الفتك بجسم الإنسان، ما يجعل الدواء غير ذي جدوى، إلّا إذا اقترن بتقبّل المريض لمرضه، وإنّ أفضل أسلوب يعتمده الإنسان في محاولة التغلّب على المرض، هو اللجوء إلى الله، والركون إلى حسن تدبيره وقضائه، ومن هنا تأتي هذه الأدعية والأحراز والعوذات، كغذاء روحي ونفسي يبعث على الأمل والتفاؤل لدى المريض، ويحضّه على التسليم بما قسم له الله تعالى، مما يساعده على التوازن وعدم السقوط أمام المرض، أمّا أن يكون لها تأثير مباشر ومستقلّ في الشفاء، بعيداً عن قانون العلّية وعن الأخذ بالأسباب الطبيعية، فهذا أمر لا تساعد عليه الأدلّة، ولا هو ثابت إلّا على نحو الكرامة، وهي حالة استثنائية ونادرة، كما أسلفنا، وما قلناه هنا يجري بعينه في الطائفة الأولى، أعني ما ورد في الاستشفاء بالقرآن الكريم.

ج - ما ورد حول التداوي وشروطه الشرعية

المجموعة الثالثة: ما ورد في موضوع التداوي، والأخبار هنا يمكن تصنيفها أيضاً إلى عدة أصناف:

الصنف الأول: الأخبار التي أمرت بالتداوي والاستشفاء، ورواياتها كثيرة، وقد قدمنا العديد منها، وقلنا إنّ هذه الطائفة لا ريب في صحتها وانسجامها مع قواعد الشريعة وقانون السببية الحاكم على هذه الكون.

الصنف الثاني: ما دلّ على ترك المسارعة إلى استخدام الأدوية، وروايات هذه الطائفة

---

(1) من قبيل خبر عنبسة بن مصعب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا باس بالتعويذ أن يكون الصبي والمرأة»، انظر: **طب الأئمة** عليهم السلام ص49. وعنه **بحار الأنوار**، ج92، ص5، **ووسائل الشيعة**، ج6، ص238، الباب 41 من أبواب قراءة القرآن، الحديث 7.

(2) فهي استخدمت لسان «لا بأس» أو «لا عليه» أو نظير ذلك.

لا تثير إشكالية، لأنها ناظرة إلى بيان فكرة تؤكدّها التجارب، وهي أن للدواء مضاعفات جانبيّة وأضراراً صحيّة، فلا ينبغي استخدامه إلا عند الضرورة، وطبيعي أنّ ذلك لا يشمل الأمراض التي يؤدي ترك معالجتها إلى استفحالها وتفاقمها بحيث تكون معالجتها في بدايتها سبباً لدرء الخطر المهلك في حال ترك العلاج، وروايات هذه الطائفة كثيرة[1].

الصنف الثالث: ما منع من التداوي بالحرام، كالخمر أو النبيذ أو غيرهما مما حرم الله تعالى، وأخبارها كثيرة، ولكن الفقهاء حملوها على صورة عدم انحصار التداوي بالحرام، وإلّا مع الانحصار جاز التداوي بالمحرّمات على مقتضى القاعدة، من أن الضرورات تبيح المحظورات.

الصنف الرابع: ما يتصل بضمان الطبيب إذا أفسد، من قبيل ما روي عن الإمام عليّ عليه السلام: «مَن تَطَبَّب أو تَبيطَرَ، فَليَأخُذِ البَراءَةَ مِن وَلِيِّه، وإلّا فَهُوَ لَهُ ضامِنٌ»[2].

إلى غيرها من أصناف الروايات الواردة في هذا السياق.

د - الآداب الشرعية

المجموعة الرابعة: ما يندرج في سياق الآداب الشرعية، التي يحثّ عليها الإسلام ويرّغب بها، وذلك من قبيل:

1. التسمية قبيل الطعام، ففي الحديث عن أمير المؤمنين علي عليه السلام في وصيته لكميل: «**إذا أكلت الطعام فسم باسم الذي لا يضرّ مع اسمه داء**»[3].
2. الحثّ على الأكل باليمين أو أن يأكل المرء مما يليه، فعن رسول الله (ص) مخاطباً أحدهم: «**سمّ الله، وكلْ بيمينك، وكلْ مما يليك**»[4].

---

(1) من قبيل: خبر بكر بن صالح الجعفري، قال: سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام يقول: «ادفعوا معالجة الأطباء ما اندفع الداء عنكم، فإنه بمنزلة البناء، قليله يجرّ إلى كثيره». **علل الشرائع**، ج2، ص465.و ما روي عن علي عليه السلام: «امْشِ بِدَائِكَ مَا مَشَى بِكَ». **نهج البلاغة**، ج4، ص7. وخبر إسماعيل بن أبي زياد (السكوني)، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من ظهرت صحته على سقمه فيعالج بشيء فمات فأنا إلى الله منه بريء». **الخصال**، ص26. وخبر عُثْمَانَ الأَحْوَلِ: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام يَقُولُ: «لَيْسَ مِنْ دَوَاءٍ إِلَّا وهُوَ يُهَيِّجُ دَاءً ولَيْسَ شَيْءٌ فِي الْبَدَنِ أَنْفَعَ مِنْ إِمْسَاكِ الْيَدِ إِلَّا عَمَّا يُحْتَاجُ إِلَيْه». **الكافي**، ج8، ص273. وروى الطبرسي مرسلاً قال: «وقال (ص): تجنب الدواء ما احتمل بدنك الداء، فإذا لم يحتمل الداء فالدواء». **مكارم الأخلاق**، ص362.

(2) **الكافي**، ج7، ص364، و**تهذيب الأحكام**، ج10، ص234.

(3) **بحار الأنوار**، ج66، ص425.

(4) **صحيح البخاري**، ج6، ص196، و**صحيح مسلم**، ج6، ص109.

3. الحثّ على خلع النعال أثناء الطعام، فعن رسـول الله (ص): «**اخلعوا نعالكم عند الطعام فإنّه سنّةٌ جميلة**»[1].
4. ما ورد حول كراهة الأكل متكئاً[2]، أو ماشياً[3].
5. احترام النعمة، فلا يُقطع الخبز بالسكين، ولا يُرمى على الأرض، ولا يُوضع عليه شيء حتى القدر الخاص بالطعام.
6. الجلوس باتجاه القبلة[4].

إلى غير ذلك من التعاليم والآداب والرسوم، والتي يجدر بالمرء المسلم مراعاتها، لأنّها تندرج في سياق السنن الإسلاميّة الطيّبة وبعض ما تقدم وتحديداً ما تقدم في الفقرتين الأولى والثانية هو من السنن العامة التي لا تختصّ بالمائدة.

هـ - النصائح والإرشادات الطبيّة

المجموعة الخامسة: ما يندرج ويصنّف في دائرة النصائح الطبيّة والإرشادات الصحيّة العامة، التي أثبت كلٌّ من التجربة والعلم صحتها، والأخبار الواردة في هذا المقام تشكّل مجموعة لا بأس بها من قبيل:

1. ما ورد عن رسول الله (ص): «**المعدة بيت كلّ داء والحِمْيَة رأس كلّ دواء**»[5]، ورُويت هذه الحكمة عن الإمام علي عليه السلام[6]، وقيل: إنّها من حكم الحرث بن كلدة، طبيب العرب المشهور[7]. وتشير بعض الروايات أن الحمية لا تقتضي ترك الأكل من

(1) **كنز العمال**، ج15، ص235.
(2) انظر: **وسائل الشيعة**، ج24، ص249، الباب 6 من أبواب آداب المائدة.
(3) المصدر نفسه الباب 10 من الأبواب نفسها.
(4) روي مرفوعاً عن رسول الله (ص): «خير المجالس ما استقبل به القبلة»، **الاستذكار** لابن عبد البر، ج4، ص246. ورواه الشيخ الطوسي مرسلاً إلى النبي (ص) في **المبسوط**، ج8، ص90، وقد تردد بعده في الكتب الفقهية، وغيرها، انظر: **منية المريد**، ص206.
(5) **عوالي اللآلي**، ج2، ص30، و**مجمع البيان**، ج4، ص244. و**تخريج الأحاديث والآثار** للزيلعي، ج1، ص459.
(6) انظر: **تصحيح اعتقادات الإمامية**، ص144، و**بحار الأنوار**، ج59، ص75.
(7) قال الملا علي القاري: «هو من كلام الحارث [الحرث] بن كلدة طبيب العرب ولا يصح رفعه إلى النبي (ص)، وفي الإحياء مرفوعاً: «البطنة أصل الداء والحمية أصل الدواء وعوّدوا كل جسد بما اعتاد». قاله العراقي لم أجد له أصلاً». انظر: **الأسرار المرفوعة في الآثار الموضوعة**، ص309. ونحوه في **كشف الخفاء** للعجلوني، ج2، ص214، وأضاف: «روى ابن أبي الدنيا في الصمت عن وهب بن =

رأس بل تنظيم عملية الأكل وترك الإكثار منه، فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: ليست الحمية من الشيء تركه إنما الحمية من الشيء الإقلال منه»[1]، وهذا ما يؤكد عليه أهل الخبرة في عصرنا.

2. ما ورد حول تأثير الصوم الإيجابي على الصحة، كما في قول النبي (ص) ـ فيما روي عنه ـ: «**صوموا تصحّوا**»[2].

3. الإرشاد إلى عدم الأكل على الشبع، أو الدعوة إلى تجويد المضغ، أو عرض الإنسان نفسه على الخلاء قبل النوم، فقد ورد في الحديث عن الإمام علي عليه السلام من وصيته لابنه الحسن عليه السلام: «**يا بني ألا أعلّمك أربع خصال تستغني بها عن الطب؟ فقال: بلى يا أمير المؤمنين** عليه السلام، **قال: لا تجلس على الطعام إلا وأنت جائع، ولا تقم عن الطعام إلا وأنت تشتهيه، وجوّد المضغ، وإذا نمت فاعرض نفسك على الخلاء**»[3].

4. ما ورد عن علي عليه السلام في السياق عينه: «**كم من أكلة منعت أكلات**»[4].

5. ما ورد في الحثّ على غسل اليدين قبل الطعام وبعده، ففي الحديث عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: **قَالَ أمير المؤمنين** عليه السلام: «**غَسْلُ الْيَدَيْنِ قَبْلَ الطَّعَامِ وبَعْدَه زِيَادَةٌ فِي الْعُمُرِ وإِمَاطَةٌ لِلْغَمَرِ**[5] **عَنِ الثِّيَابِ ويَجْلُو الْبَصَرَ**»[6].

6. وورد عن علي عليه السلام: «الهم نصف الهرم»[7].

7. الدعوة العامة إلى الاهتمام بنظافة الجسد والبيت والمسجد وغير ذلك.

إلى غير ذلك من الوصايا ذات الطابع الوقائي، مما أثبتت التجربة صحّتها، وأكّدها

= منبه قال: اجتمعت [أجمعت] الأطباء على أن رأس الطب الحمية». ونسبه إلى الحرث بن كلدة في «**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**»، ص165.

(1) **مكارم الأخلاق**، ص362.

(2) رواه في **المعجم الأوسط** بإسناده عن أبي هريرة عن رسول الله (ص): «اغزوا تغنموا وصوموا تصحوا وسافروا تستغنوا». و**مجمع الزوائد** للهيثمي، ج3 ص179، انظر: **كنز العمال**، ج8، ص450، و**الدعوات** للراوندي، ص76، و**عوالي اللآلي**، ج1، ص268، و**الفصول المهمة في أصول الأئمة** للحر العاملي، ج3، ص233، و**بحار الأنوار**، ج59، ص267. ورواه في الدعائم عن أمير المؤمنين عليه السلام عن رسول الله (ص)، **دعائم الإسلام**، ج1، ص342.

(3) **الخصال**، ص229.

(4) **نهج البلاغة**، ج4، ص42.

(5) ريح اللحم ودسومته.

(6) **الكافي**، ج6، ص290.

(7) **نهج البلاغة**، ج4، ص34، و**الخصال** للصدوق، ص620، **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص416.

أهل الاختصاص، وهذه المجموعة لا تثير إشكالية في المقام، بل هي تشكّل شاهد صدق لصالح الرسول (ص) والرسالة، ولعلّ الله تعالى أراد تعليم أوليائه هذه القضايا تعزيزاً لموقعهم، وليظهر للعباد شيئاً من الإعجاز الغيبي على يدي نبيّه (ص) تأكيداً لصدقية خاتم الأنبياء (ص).

على أن صحة الجسد هي مسؤولية شرعية، ولا يجوز للإنسان التفريط بها بأن يورد نفسه موارد الهلكة، فالله تعالى يريد للمؤمن أن يكون صحيح الجسد والبنية، ومتوازناً من الناحية النفسية والعقلية، لأنه بذلك يكون أقدر على القيام بمشروع خلافة الله على الأرض وإعمارها.

و - الأخلاقيات الطبية

المجموعة السادسة: هي الأخبار التي يتمحور مضمونها حول ما يسمى بالأخلاقيات الطبية، التي تتحدث عن مواصفات الطبيب وضرورة تنزّهه عن الأطماع، وكذلك ما يتصل بتنظيم العلاقة مع المريض، وآداب التعامل معه، وقد تطرقنا إلى بعضها في كتاب «من حقوق الإنسان في الإسلام»، فراجع.

ز - الآثار الوضعية غير الصحية

المجموعة السابعة: ولدينا مجموعة من الأخبار تشير إلى آثار وضعية تترتب على أكل الكثير من الثمار أو البقول أو غيرها، وذلك من قبيل ما ورد في أكل العنب مثلاً، حيث تتحدث العديد من الأخبار عن أنّ أكله يذهب الغم[1]. وأنّ أكلَ السفرجل، يقوي القلب، ويورث الشجاعة[2]، إلى عشرات الروايات الواردة في شأن خواص الأطعمة والأشربة والفواكه والأعشاب والمياه وغيرها.

---

(1) في الخبرعن بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ رَفَعَه عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام «أَنَّه قَالَ: شَكَا نَبِيٌّ مِنَ الأَنْبِيَاءِ إِلَى اللَّه عَزَّ وجَلَّ الْغَمَّ فَأَمَرَه اللَّه عَزَّ وجَلَّ بِأَكْلِ الْعِنَبِ». انظر: **الكافي**، ج6، ص351، وفي خبر مُوسَى بْنِ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «لَمَّا حَسَرَ الْمَاءُ عَنْ عِظَامِ الْمَوْتَى فَرَأَى ذَلِكَ نُوحٌ عليه السلام جَزِعَ جَزَعاً شَدِيداً واغْتَمَّ لِذَلِكَ فَأَوْحَى اللَّه عَزَّ وجَلَّ إِلَيْه هَذَا عَمَلُكَ بِنَفْسِكَ أَنْتَ دَعَوْتَ عَلَيْهِمْ! فَقَالَ: يَا رَبِّ إِنِّي أَسْتَغْفِرُكَ وأَتُوبُ إِلَيْكَ، فَأَوْحَى اللَّه عَزَّ وجَلَّ إِلَيْه أَنْ كُلِ الْعِنَبَ الأَسْوَدَ لِيَذْهَبَ غَمُّكَ». **الكافي**، ج6، ص350. وانظر: **المحاسن**، ج2، ص548.

(2) في خبر الحسين بن راشد الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «قَالَ أمير المؤمنين عليه السلام: أَكْلُ السَّفَرْجَلِ قُوَّةٌ لِلْقَلْبِ الضَّعِيفِ ويُطَيِّبُ الْمَعِدَةَ ويُذَكِّي الْفُؤَادَ ويُشَجِّعُ الْجَبَانَ». وفي خبر السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «كَانَ جَعْفَرُ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عِنْدَ النَّبِيِّ (ص) فَأُهْدِيَ إِلَى النَّبِيِّ (ص) سَفَرْجَلٌ، فَقَطَعَ مِنْه النَّبِيُّ (ص) قِطْعَةً ونَاوَلَهَا جَعْفَراً فَأَبَى أَنْ يَأْكُلَهَا، فَقَالَ: خُذْهَا وكُلْهَا فَإِنَّهَا تُذَكِّي =

وهذه الطائفة قد تكون واردة على نحو بيان المقتضي وليس العلّة التامّة ونحن ندعو إلى إخضاعها للدرس، فإنْ كانت الآثار الوضعية آثاراً صحيّة فقد تصدقها التجربة، والبحث العلمي، فإذا كان أكل السفرجل يقوّي القلب ويُساعد على كون الولد جميلاً، فهذا أمر قد تصدقه التجربة العلميّة. نعم ليس ثمّة ما يمنع من الأخذ بها تسليماً وإيماناً إذا لم يثبت من قول أهل الخبرة ضررها ولا نفي تأثيرها الإيجابي. وكيف كان فإنّ هذه الطائفة لا بُدّ أن نتعامل إزاءها بما نتعامل به مع الطائفة الآتية في بعض الضوابط.

ح - الروايات العلاجية

المجموعة الثامنة: هي الروايات التفصيلية ذات الطابع العلاجي، وهي تبلغ المئات، وربّما لامست حدود الألف[1].

وهذه المجموعة من الأخبار بحاجة إلى دراسة توثيقيّة موضوعيّة تحليليّة، بهدف غربلتها، وتصنيفها ووضعها في نصابها الصحيح، وهذه الدراسة التفصيلية إن لم يسع المقام للقيام بها بشكلٍ تفصيلي، فإنّنا نقتصر على تسجيل عدة ملاحظات منهجية وأساسية في التعامل معها، مع الإشارة إلى أنّ بعض هذه الملاحظات لا تختصّ بهذه الروايات بل هي ضوابط عامة، وعلينا أن نضيف إلى هذه الضوابط أو الملاحظات ملاحظة أخرى، وهي ما تقدّم في فقرة «المفيد وتوقيفية الطبّ»، وفي ضوء ذلك سوف يتّضح الموقف من التعامل مع هذه الأخبار.

1. علم الرجال والتسامح في أدلة السنن

وأول خطوة على هذا الصعيد هي عرضها على مشرحة علم الرجال، لتقييم أسانيدها ومعرفة ما يصح منها وما لا يصح، وإنّ دراسة كهذه لم تحصل لحدّ الآن، رغم أنها ضرورية، خاصة مع ملاحظة حصول الوضع والكذب في الروايات الطبية، كما سيأتي الاعتراف بذلك من أحد كبار العلماء المطّلعين والضليعين بالأحاديث والمصنّفين فيها، عنيت بذلك الشيخ الصدوق (رحمه الله)، لكنّ الشائع عند العلماء والفقهاء عدم الاهتمام بأسانيد هذه الروايات،

= الْقَلْبَ وتُشَجِّعُ الْجَبَانَ». وفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: «كُلْ فَإِنَّه يُصَفِّي اللَّوْنَ ويُحَسِّنُ الْوَلَدَ». وفي الخبر أيضاً عن جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام قَالَ: «مَنْ أَكَلَ سَفَرْجَلَةً أَنْطَقَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ الْحِكْمَةَ عَلَى لِسَانِه أَرْبَعِينَ صَبَاحاً». إلى غيرها من الأخبار. انظر: **الكافي**، ج6، ص357.

(1) ويكفيك أنّ الحرّ العاملي أورد في كتاب «**الفصول المهمة في أصول الأئمة** عليهم السلام» أربعمائة واثنين وثلاثين حديثاً (432) من طرق الشيعة وحدهم موزعة على 141 باباً، وأخيراً أصدرت مؤسسة الحديث كتاباً موسعاً حول الروايات الطبيّة بإشراف الشيخ الريشهري.

وأمثالها مما لا ربط له بالحكم الشرعي، وفقاً لقاعدة التسامح في أدلة السنن، يقول العلامة المجلسي وهو يقيّم مصادر كتابه «بحار الأنوار»، تعليقاً على كتاب «طب الائمة»:

«إنّه ليس في درجة سائر الكتب لجهالة مؤلفه، ولا يضرّ ذلك، إذ قليل منه يتعلّق بالأحكام الفرعية. وفي الأدوية والأدعية لا نحتاج إلى الأسانيد القويّة»[1].

أقول: إنّ ما ذكره عن عدم الاعتداد بكتاب «طب الأئمة» عليهم السلام لجهالة مؤلفه وعدم كونه في رتبة سائر الكتب في الاعتبار هو أمر صحيح، كما أنّ طريق النجاشي إلى صاحبي الكتاب والذي ورد أيضاً في كلام الشيخ الحر في بعض إجازاته، ضعيف بأبي الحسين صالح بن الحسين النوفلي، كما أنّ ابني بسطام (عبد الله والحسين) لم تثبت وثاقتهما، على أنّ النسخة الواصلة إلينا من الكتاب لا يؤمن من تعرضها للعبث[2].

لكن الملاحظة التي يمكن تسجيلها هنا: أنّ قاعدة التسامح المذكورة غير ثابتة، بل ثبت وهنها في علم الأصول، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ الروايات الطبّية وإنْ لم ترتبط بالعمل والسلوك، لكنها ترتبط بصحّة الإنسان، مما لا يصح التساهل فيها وتعريضها للمخاطر، فلا يسوغ وضع الأحاديث ذات الطابع العلاجيّ ـ قبل توثيقها ـ في متناول عامة الناس، كوصفات وإرشادات طبيّة منصوص عليها، خوفاً من آثارها السلبيّة المحتملة.

2. احتمال الخبروية

ولو صحّت الروايات سنداً، فإنّ التساؤل الآخر الذي يطرح نفسه: ما هي علاقة النبي (ص) كمعصوم بالطب، فهل إنّ ما يصدر عنه في هذا المجال ـ إن ثبت صدوره ـ يعتبر وحياً إلهياً ينطبق عليه قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[3] أم إنّ سبيله هو سبيل الخبرة المكتسبة من تجارب الحياة؟

وقد تمّت الإجابة على ذلك فيما تقدّم، وقلنا إنّه وفي خارج دائرة القضايا العقدية والشرعية فإنّ احتمال الخبروية مطروح، ومن هذه المجالات علم الطب ونحوه، فإنّ ما صدر عنه (ص) في هذا المجال يمكن أن يكون منطلقاً من موقع الخبرة التي اكتسبها (ص) من تجارب الأمم الواصلة إليه، مضافاً إلى تجربته الخاصة، ومعه تغدو الروايات الطبّية ـ حتى على فرض صحّتها ـ خاضعة للسياق التاريخي والظرف الزمني الصادرة فيه، فهي

---

(1) **بحار الأنوار**، ج1، ص30.

(2) انظر كتاب **أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق**، ج1، ص495.

(3) سورة النجم، الآية 4.

تراث طبي، انطلق من ثقافة ذلك المجتمع وخبراته المتراكمة، التي أضحت ثقافة متواضعة، بالقياس إلى الثورة العلمية الكبيرة على المستوى الطبّي مما توصل إليه الإنسان في القرن الأخير. فلو ورد أن السيدة الزهراء عليها السلام كانت تعالج جراحات رسول الله (ص)[1] وأمير المؤمنين عليه السلام بوضع شيء من الرماد عليها أو أنّ إماماً عليه السلام أمر بذلك، فهذا ليس بالضرورة أن يستفاد منه أنّ ذلك مطلوب شرعاً وأنّ هذا علاج غيبي تعبدي، وبالتالي نفتي باستحباب ذلك شرعاً وندعو إلى اعتماده كقاعدة عامة، بل علينا درس المسألة جيّداً، فربما كان الأمر المذكور مضرّاً في أيامنا، لاختلاف البيئة والأجسام.

هذا وقد جزم ابن خلدون بنفي كون ما أثر عنه (ص) في الطب داخلاً في الشرعيات، وإنما سبيله سبيل العاديّات، قال: «والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء وإنما هو أمر كان عاديّاً للعرب ووقع في ذكر أحوال النبي (ص) من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وجبلة، لا من جهة أن ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل، فإنه (ص) إنما بعث ليعلّمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطبّ ولا غيره من العاديات. وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع، فقال: أنتم أعلم بأمور دنياكم، فلا ينبغي أن يحمل شيء من الطب الذي وقع في الأحاديث المنقولة على أنه مشروع، فليس هناك ما يدلّ عليه. اللهم إلا إذا استُعمل على جهة التبرّك وصدق العقد الإيماني فيكون له أثر عظيم في النفع وليس ذلك في الطبّ المزاجي وإنما هو من آثار الكلمة الإيمانية»[2].

طبعاً ما ذكرناه إنما هو من باب قصور الدليل على الغيبيّة في البين، ولكنّ احتمال ذلك لا يمكن نفيه، ولذا قد يكون من المهم درس الروايات الطبيّة من أهل الخبرة، فربما اكتشفوا فيها بعض الفوائد أو الأسرار الطبيّة، وهذا قد يشكّل دليلاً على كون الخبر متلقى من الوحي، ونحن ندعو إلى انطلاق دراسات تخصصية ومؤتمرات علميّة تعمل على دراسة التراث الطبّي المأثور، بطريقة علمية، بحيث يتشارك في هذا العمل كل من الأطباء والفقهاء، كل في مجاله ليصار إلى نتائج وخلاصات على صعيد غربلة هذا التراث بما يمكن معه من تقديم مادة منقحة ومحققة وموثقة ومأمونة من الناحية الصحية.

---

(1) في صحيح البخاري بسنده عن سهل قال: «لما كسرت بيضة النبي (ص) على رأسه وأدمي وجهه وكسرت رباعيته كان علي يختلف بالماء في المجن وكانت فاطمة تغسله، فلما رأت الدم يزيد على الماء كثرة عمدت إلى حصير فأحرقتها وألصقتها على جرحه فرقأ الدم». انظر: **صحيح البخاري**، ج3، ص227.

(2) **تاريخ ابن خلدون**، ج1، ص494. وثمّة ملاحظات قد ترد على كلامه، ويتضح الأمر فيها مما تقدّم في ثنايا الكتاب.

3. مشرحة علم الطبّ

ثم وبصرف النظر عمّا تقدم في الخطوتين الأولى والثانية، فإنّ ثمّة خطوة ثالثة، تتصل أو تركز على دراسة المضمون أيضاً، لأنّ التعبّد لا معنى له في الروايات الطبية، وربما كان الأسلوب الأجدى في دراسة المضمون، هو عرضه على مشرحة علم الطب، استناداً إلى الحقائق والمعطيات الطبية الثابتة، فإنّ المعصوم لا يتكلّم بما يخالف الحقائق التكوينية، لأنّه يصدر عن نبع صافٍ. ومن الطبيعي أنّ دراسة هذه الروايات من قبل أهل الاختصاص قد تنتهي إلى نتائج طبية وتثبت دقة بعض هذه «الوصفات» المأثورة، وهذا يعدّ شاهد صدق لصالح الرسالة الإسلامية، ولكنّها ـ أعني الدراسة ـ قد تنتهي إلى نتائج غير إيجابية، بمعنى أن يشخص أهل الطب أن هذه «الوصفة» أو تلك ليست صحيّة وفق معطيات العلم، وهذا الأمر ممكن وحاصل.

ومن الأحاديث التي يرى البعض أنّها مخالفة للمعطيات العلمية اليقينية:

1. ما رواه أبو هريرة عن رسول الله (ص): «إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثم لينزعه، فإنّ في أحد جناحيه داء وفي الآخر شفاء»[1].
2. ومما يخالف المعطيات الطبيّة الثابتة واليقينية: ما ورد في بعض الأحاديث من نفي العدوى وتأثيرها، فقد روي عنه (ص): «لا عدوى ولا طيرة ولا هامة...»[2]، فهذا الخبر وأمثاله إن لم يتمّ توجيهه وحمله على بعض المحامل، فلا بد من التوقف بشأنه وردّ علمه إلى أهله، لمنافاته لما هو محسوس وبديهي في علم الطب من واقعية العدوى، ولذا يتمّ الحجر الصحي على المصاب بالأمراض المعدية، كما أنّه يتنافى مع ما ورد عن النبي (ص) ممّا يؤكد واقعية العدوى، كقوله (ص) فيما روي عنه (ص): «فرّ من المجذوم فرارك من الاسد»[3]، أو قوله (ص) فيما روي عنه لأصحاب الإبل: « لا يورد ممرض (أي ذو عاهة) على مصح»[4]، وقد تعرّضت لهذا الأمر في كتاب «الإسلام والبيئة» فليراجع[5].

---

(1) **صحيح البخاري**، ج4، ص99، راجع ما ذكره الشيخ محمود أبو رية ـ نقلاً عن الأطباء ـ بشأن منافاة هذا الحديث للمعطيات العلمية، وذلك في كتابه **شيخ المضيرة أبو هريرة**، ص250، ولكنّ بعض الكتابات الجديدة حاولت التوفيق بين مضمون الحديث وبين المعطيات العلمية، إلى درجة اعتباره من معجزات رسول الله (ص)!

(2) راجع على سبيل المثال **صحيح البخاري**، ج7، ص17 وما بعدها و**الكافي** للكليني، ج8، ص169.

(3) **كنز العمال**، ج1، ص56.

(4) **صحيح مسلم**، ج7، ص31.

(5) **الإسلام والبيئة**، ص258 وما بعدها .

3. خبر السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام « أن علي بن أبي طالب عليه السلام كان يورث الخنثى فيعد أضلاعه، فإن كانت أضلاعه ناقصة من أضلاع النساء بضلع ورث ميراث الرجل، لأن الرجل تنقص أضلاعه عن ضلع النساء بضلع، لأنّ حواء خلقت من ضلع آدم عليه السلام القصوى اليسرى فنقص من أضلاعه ضلع واحد»[1].

إنّ ما تضمنه هذا الخبر من نقص أضلاع المرأة عن أضلاع الرجل بضلع واحد، هو كلام لا يعقل صدوره عن أمير المؤمنين عليه السلام، لأنّ ذلك مما يكذبه العيان والتجربة، فقد أكدّ علم التشريح بشكل قاطع وحاسم على مساواة أضلاع المرأة لأضلاع الرجل، وهما اثنا عشر ضلعاً من كل جانب، ومعلوم أنّ أحد معايير قبول الخبر هو عدم معارضته للحسّ والحقائق العلميّة.

هذا ناهيك عن أن ثمّة روايات أخرى واردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تكذب فكرة أن تكون حواء قد خلقت بالأصل من ضلع آدم عليه السلام[2]، وقد ناقشنا هذه الفكرة في كتاب «المرأة في النص الديني ـ قراءة نقدية في روايات ذم المرأة».

وطبيعي أنّ علينا الالتفات إلى أمر، وهو أن ما جاء في الرواية التي تتضمن أمراً علميّاً إن كان منافياً للحقيقة العلمية التي نصّ عليها علماء الطب فلا بدّ من ردّها، أما إذا كانت منافية للنظريّة العلميّة فلا يصح التسرع في ردّها ما دامت صحيحة[3].

4. النطاق الزمني والجغرافي للروايات

والخطوة الرابعة في المقام بعد دراسة السند والمتن، هي ملاحظة مدى الإطلاق الأزماني والجغرافي في هذه الروايات، وصلاحيتها لإعطاء قاعدة عامة لكلّ الأشخاص والشعوب ولمختلف الأمكنة والأزمنة، فربما كانت هذه الروايات أو بعضها واردة في ظرف أو مناخ معين، وهذا أمر غير مستبعد لأنّ الأخبار صادرة في بيئة خاصة، وهذه البيئة يحكمها مناخ خاص، ولذا فمن الطبيعي أن يؤخذ ذلك في نظر الاعتبار في تناول الأطعمة والأشربة أو استخدام بعض العقاقير المنصوصة، بل إنّه قد يكون من الضروري أن تراعى خصوصيات

---

(1) **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص327.

(2) فقد روى الصدوق بسنده إلى زرارة: «ثم سئل عليه السلام عن خلق حواء وقيل له: إن أناساً عندنا يقولون: إنّ الله عز وجل خلق حواء من ضلع آدم الأيسر الأقصى؟ قال سبحان الله وتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، أيقول من يقول هذا: إنّ الله تبارك وتعالى لم يكن له من القدرة ما يخلق لآدم زوجته من غير ضلعه، وجعل لمتكلم من أهل التشنيع سبيلاً إلى الكلام، يقول: إن آدم كان ينكح بعضه بعضاً إذا كانت من ضلعه! ما لهؤلاء حكم الله بيننا وبينهم..». انظر: **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص380.

(3) وحول هذا الموضوع راجع كتابنا: **أصول الاجتهاد الكلامي** ـ دراسة في المنهج ص450.

الأفراد في هذا المقام، لأن اختلاف الأشخاص في الحالات الصحية والجسمية والعمرية له دور كبير في فاعلية بعض العقاقير أو عدم فاعليتها، ألا ترى أن من البديهي لدى الأطباء أنهم يأخذون بنظر الاعتبار حالات الأشخاص قبل تحديد الوصفات العلاجية، ولذا فإنّ علينا عدم التسرّع في تناول بعض الخضار أو البقول أو الأطعمة أو غيرها حتى لو ذكرت الروايات أنها مفيدة للمريض الفلاني وننصح بالرجوع إلى أهل الخبرة بشأنها، لأن ما يكون مفيداً لشخص قد يكون ضارّاً لآخر، وما يكون نافعاً لابن بيئة معيّنة قد يكون ضارّاً لابن بيئة أخرى.

كلام الشيخ الصدوق في التراث الطبي

وقد تنبّه الشيخ الصدوق إلى هذا الأمر، وتحدث في كلام له عن تعرّض التراث الطبّي للوضع والدسّ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أشار إلى أنّ بعض هذا التراث وارد في نطاق جغرافي محدود، ولا يشكل قاعدة عامة، قال (رحمه الله) في كلام هام يعكس قدم الإشكالية في التراث الطبي:

«اعتقادنا في الأخبار الواردة في الطب أنّها على وجوه:

منها: ما قيل على هواء مكة والمدينة، فلا يجوز استعماله في سائر الأهوية.

ومنها: ما أخبر به العالم عليه السلام على ما عرف من طبع السائل، ولم يتعد موضعه، إذ كان أعرف بطبعه منه.

ومنها: ما دلّسه المخالفون في الكتب، لتقبيح صورة المذهب عند الناس.

ومنها: ما وقع فيه سهو من ناقله.

ومنها: ما حفظ بعضه ونسي بعضه»[1].

ومن الأمثلة على مراعاة النطاق الجغرافي للحكم ما ذكره بعض العلماء إزاء الدعوة الواردة في الروايات حول ابتداء الأكل بالملح والاختتام به، وقد سلف الحديث عن ذلك في بعض محاور الكتاب فراجع.

وفي ضوء ما تقدّم من ملاحظات، فإننا نسجل تحفّظاً على ما قد يصطلح عليه البعض بالطب الديني والروحاني أو التراثي، فإنّ الشرع ليس له أدويته وعقاقيره الخاصة فيما يرتبط بصحة الإنسان، بعيداً عما تكشف التجربة جدواه، وتبرهن على فعاليته، والمرجع في ذلك هم أهل الخبرة، من الأطباء المختصين، وليس علماء الدين والفقهاء، فإذا وصف الطبيب دواءً للمريض ينبغي له الأخذ به، بل ربما وجب عليه ذلك، وإن لم يكن هذا الدواء وارداً في

(1) **مصنفات الشيخ المفيد**، ج5، ص115.

النصوص، كما أنه لو نهاه عن استعمال دواء، لأنه مضرّ بصحته فعلى المريض اجتنابه، وإن كان وارداً في النصوص والروايات.

5. الأخبار الطبية الواردة على سبيل الإعجاز

ولم يسع المفيد في «تصحيح الاعتقاد»، وعلى خلاف عادته إلّا موافقة الصدوق فيما قاله في كلام المتقدم، وأضاف إليه وجهاً آخر هو موضع تأمل، فقال: «وقد ينجع في بعض أهل البلاد من الدواء من مرض يعرض لهم ما يهلك من استعمله لذلك المرض من غير أهل تلك البلاد، ويصلح لقوم ذوي عادة ما لا يصلح لمن خالفهم في العادة. وكان الصادقون عليهم السلام يأمرون بعض أصحاب الأمراض باستعمال ما يضرّ بمن كان به المرض فلا يضرهم، وذلك لعلمهم عليهم السلام بانقطاع سبب المرض، فإذا استعمل الإنسان ما يستعمله كان مستعملاً له مع الصحة من حيث لا يشعر بذلك، وكان علمهم بذلك من قبل الله تعالى على سبيل المعجز لهم والبرهان لتخصيصهم به وخرق العادة بمعناه، فظنّ قوم أنّ ذلك الاستعمال إذا حصل مع مادة المرض نَفَعَ، فغلطوا فيه واستضروا به. وهذا قسم لم يورده أبو جعفر، وهو معتمد في هذا الباب، والوجوه التي ذكرها من بعد فهي على ما ذكره، والأحاديث محتملة لما وصفه حسب ما ذكرناه»[1].

هذا ولكنَّ ما ذكره من أن الأئمة عليهم السلام ربما أمروا بعض أصحاب الأمراض باستعمال ما يضرّ، وذلك لعلمهم عليهم السلام بانقطاع سبب المرض، ويكون ذلك منهم جارياً مجرى المعجز، فلا وجه له إلا في حال كان الأمر بادياً للناس بأن استعمال هذا الدواء مضرّ لهذه الحالة ومع ذلك يأمر الإمام بتناوله، ليكتشف الناس بعدها أن الشخص لم يتضرر بسبب معرفة الإمام عليه السلام بأنه قد تعافى، فيكون ذلك كرامة له عليه السلام ولكن أنّى لنا بإثبات ذلك بمثال في المجال الطبي؟!

الشفاء على قاعدة اليقين!

وقد وافق العلامة المجلسي ما طرحه العلمان (الصدوق والمفيد) وأضاف وجهاً آخر وهو أن بعض الأخبار الواردة في الطب قد «يكون ذكر بعض الأدوية التي لا مناسبة لها بالمرض على سبيل الافتتان والامتحان، ليمتاز المؤمن المخلص القوي الإيمان من المنتحل أو ضعيف الإيقان، فإذا استعمله الأول انتفع به لا لخاصيته وطبعه بل لتوسله بمن صدر عنه، ويقينه وخلوص متابعته، كالانتفاع بتربة الحسين عليه السلام وبالعوذات والأدعية.

---

(1) **تصحيح اعتقادات الإمامية**، ص144.

ويؤيد ذلك: أنّا ألفينا جماعة من الشيعة المخلصين كان مدار علمهم ومعالجتهم على الأخبار المروية عنهم عليهم السلام، ولم يكونوا يرجعون إلى طبيب، وكانوا أصح أبداناً وأطول أعماراً من الذين يرجعون إلى الأطباء والمعالجين»[1].

ويلاحظ على كلامه بأنّ التوجيه المذكور للروايات (وهي التي تذكر أدوية لا مناسبة لها مع المرض) بكون ذلك يمثّل امتحاناً إلهياً ليميز الله المؤمن من غيره هو حمل للأخبار على خلاف ما ظاهرها من وجود ترابط سببي بين الداء والدواء، دون دليل يعضده أو شاهد يؤيده، وأمّا الاستشهاد له بالواقع الخارجي وهو ما لاحظه المجلسي حول أن المؤمنين الذين يأخذون بتلك الأخبار تسليماً هم أصحّ أجساداً وأطول أعماراً من غيرهم، فهو استشهاد تعوزه الدقّة، بل الواقع الذي نرصده هو على خلافه، حيث إننا نلاحظ أن الذين يأخذون بالأسباب ويراعون الشروط الصحّية في أكلهم وشربهم، ويعيشون في بيئة نظيفة وخالية من الأوبئة هم أطول الناس أعماراً ولو كانوا من الكفرة الفجرة، بينما الأشخاص الذين لا يأخذون بالأسباب ولا يراعون شروط الصحّة العامة ويعيشون في بيئة غير ملائمة صحّياً، هم الأكثر عرضة للأمراض وتفتك بهم الأوبئة ويموتون في سنّ الشباب ولو كانوا عباداً مؤمنين وآخذين وعاملين بالأدوية المأثورة من باب التسليم.

(1) **بحار الأنوار**، ج59، ص76.

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. الصحيفة السجادية، الإمام علي بن الحسين زين العابدين (ع).
3. الآبي، حسن بن أبي طالب ابن أبي المجد اليوسفي المعروف بـ الفاضل الآبي (ت: 690هـ): **كشف الرموز في شرح المختصر النافع**، تحقيق: الشيخ علي بناه الاشتهاردي والحاج آغا حسين اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1410هـ.
4. الآصفي، محمد مهدي، **الاجتهاد والحياة**، ضمن ندوة حوار وإعداد: محمد الحسيني، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، الطبعة الثانية، 1417هـ/ 1997م.
5. آغا بزرك، الشيخ محمد محسن الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، 1403هـ/ 1983م.
6. آل راضي، الشيخ محمد طاهر (ت: 1400هـ)، **بداية الوصول في شرح كفاية الأصول**، تحقيق: محمد عبد الحكيم الموسوي البكاء، الطبعة الأولى، الناشر: أسرة آل الشيخ راضي، 1425هـ/ 2004م.
7. الآملي، الشيخ محمد تقي (ت: 1391هـ)، **كتاب المكاسب والبيع** ـ تقريراً لبحث النائيني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.
8. الآملي، نفسه، **مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى**، مطبعة الفردوسي، إيران، الطبعة الأولى، 1377هـ.
9. ابن أبي أصيبعة (ت: 668هـ)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت ـ دار مكتبة الحياة.
10. ابن أبي الأحسائي، (توفي حدود سنة 880هـ)، **عوالي اللآلي**، تحقيق: السيد المرعشي والشيخ مجتبى العراقي، مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1403هـ ـ 1983م.
11. ابن أبي الحديد المعتزلي (ت: 656هـ)، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المؤسسة الجامعية للدراسات الإسلامية.
12. ابن أبي شيبة، إبراهيم بن عثمان الكوفي العبسي (ت: 235هـ)، **المصنف**، تعليق وتحقيق: سعيد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1989م.

13. ابن الأثير، (بن أبي الكرم)، محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد المعروف بالشيباني (ت: 360هـ)، **الكامل في التاريخ**، دار صادر للطباعة والنشر- بيروت، 1386هـ/ 1966م.
14. ابن الأثير، المبارك بن محمد المعروف بـ «ابن الأثير» (ت: 606هـ)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، إسماعيليان- بالأوفست عن طبعة بيروت، قم، إيران، الطبعة العاشرة، 1364هـ.
15. ابن الأخوة، محمد بن محمد بن أحمد القرشي (648هـ - 729هـ)، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، تحقيق: محمد محمود شعبان، وصديق أحمد عيسى المطبعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة، 1976م.
16. ابن أنس، مالك (ت: 179هـ)، **الموطأ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، 1406هـ.
17. ابن البراج، القاضي عبد العزيز (ت: 481 هـ)، **المهذب**، مؤسسة النشر الإسلامي (التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، 1406هـ.
18. ابن الجوزي، الإمام أبي الفرج عبد الرحمن (ت 597 هـ)، **كشف المشكل من حديث الصحيحين**، تحقيق: الدكتور علي حسين البواب، الطبعة : الأولى، 1418هـ/ 1997م.
19. ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي (المتوفى سنة 354هـ/ 965م)، **صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1993م.
20. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري (ت: 456هـ)، **المحلى**، طبعة مصححة قوبلت على النسخة التي حققها الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الفكر.
21. ابن حمدون (ت: 562هـ)، **التذكرة الحمدونية**، تحقيق إحسان عبّاس وبكر عبّاس، دار صادر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1996م.
22. ابن حنبل، الإمام أحمد، (ت: 241هـ)، **مسند أحمد**، دار صادر، بيروت.
23. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي المغربي (ت: 808هـ)، **تاريخ ابن خلدون**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، 1391 هـ - 1971م.
24. ابن خلكان (ت: 681هـ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان.
25. ابن سعد، محمد بن سعد (ت: 230هـ)، **غزوات الرسول وسراياه**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 1401هـ/ 1981م.
26. ابن سعد، نفسه، **الطبقات الكبرى**، دار صادر- بيروت.

27. ابن شهر آشوب، محمد بن علي المازندراني (ت: 588هـ)، **متشابه القرآن ومختلفه**، مكتبة البو ذر جمهري (المصطفوي) طهران، 1328هـ.
28. ابن شهر آشوب، نفسه، **مناقب آل أبي طالب**، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، انتشارات علامة، قم ـ إيران.
29. ابن طاووس، علي بن موسى بن جعفر (ت: 664هـ)، ، **الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف**، قم، الطبعة الأولى، 1399هـ.
30. ابن طاووس، نفسه **الملهوف على قتلى الطفوف**، تحقيق: الشيخ فارس تبريزيان، دار الأسوة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1414هـ.
31. ابن طيفور (ت: 380هـ)، **بلاغات النساء**، مكتبة بصيرتي، قم.
32. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري (ت: 463 هـ)، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1412هـ.
33. ابن عبد البر، نفسه، **التمهيد**، مصطفى بن أحمد العلوي ـ محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ.
34. ابن عبد البر، نفسه، **جامع بيان العلم وفضله**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1398هـ.
35. ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله (ت: 571هـ)، **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق: علي شيري، دار الفكر ـ بيروت، 1995م.
36. ابن عنبة، السيد أحمد بن علي الحسيني المعروف بـ ابن عنبة (ت: 828هـ)، **عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب**.
37. ابن فارس، أحمد بن فارس (ت: 395هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم ـ إيران، 1404هـ.
38. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي (ت: 620هـ)، **المغني**، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان.
39. ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد (ت: 368هـ)، **كامل الزيارات**، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1417هـ.
40. ابن قيّم، محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيّم الجوزية (ت: 751هـ)، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق وتعليق: شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 2018م.
41. ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني (ت: 275هـ)، **سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
42. ابن هشام، محمد بن إسحاق (ت: 151هـ) **السيرة النبوية**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، 1383هـ.

43. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275هـ)، **سنن أبي داود**، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، 1410هـ / 1990م.
44. الأحسائي، ابن أبي جمهور (ت: 880هـ)، **الأقطاب الفقهية**، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، الطبعة الأولى، 1410هـ.
45. الأخوند الخراساني (1329 هـ)، **كفاية الأصول**، طبعة مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث.
46. الأردبيلي، أحمد بن محمد المعروف بالمحقق الأردبيلي (ت: 993هـ)، مجمع **الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، تحقيق: عدة من العلماء، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، ـ1402 1416هـ.
47. الأردبيلي، السيد عبد الكريم الموسوي (ت: 2016م)، **فقه القضاء**، مؤسسة النشر لجامعة المفيد، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1421هـ.
48. الاشتهاردي، الشيخ علي بناه (ت: 1429هـ)، **مدارك العروة**، دار الأسوة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1417هـ.
49. الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (ت: 356هـ)، **مقاتل الطالبيين**، تحقيق: كاظم المظفر، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، الطبعة الثانية، النجف الأشرف، 1385/ 1965م.
50. الأصفهاني، أبو الفرج، **كتاب الأغاني**، دار إحياء التراث العربي، لبنان.
51. الأصفهاني، الراغب (الحسين بن محمد)، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، انتشارات ذوي القربى، قم، الطبعة الثالثة، 1424هـ.
52. الألباني، محمد ناصر الدين (ت: 1999م)، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1985م.
53. الألباني، نفسه، **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، مكتبة المعارف، الرياض، 1405هـ.
54. الأمين، السيد محسن (ت: 1371هـ)، **أعيان الشيعة**، دار المعارف للمطبوعات ـ بيروت، 1983م.
55. الأمين، نفسه، **رسالة التنزيه / رسائل الشعائر الحسينية والرسائل المؤيدة والمعارضة لها**، تأليف مجموعة من العلماء، جمعها وحففها وعلق عليها: الشيخ محمد الحسون، مؤسسة الرافد للمطبوعات، بغداد، الطبعة الأولى، 1432هـ/ 2011م.
56. الأمين، نفسه، **كشف الارتياب لأتباع محمد بن عبد الوهاب**.
57. الأمين، نفسه، **معادن الجواهر ونزهة الخواطر**، دار الزهراء، بيروت، الطبعة الأولى، 1401هـ/ 1981م.
58. الأندلسي، ابن عطية (ـ481 546هـ)، **المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز**، تحقيق: المجلس العلمي بفاس وبقية المجالس العلمية في مدن المغرب العربي الأقصى، 1411هـ.

59. الأندونيسي، الدكتور عبد الرؤوف بن محمد أمين، **الاجتهاد تأثيره وتأثره في فقهي المقاصد والواقع**، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان.
60. الأنصاري، الشيخ محمد علي (معاصر)، **الموسوعة الفقهية الميسرة**، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1415هـ.
61. الأنصاري، الشيخ مرتضى بن محمد بن أمين الزفولي (1218هـ)، **المكاسب المحرمة**، إعداد لجنة منبثقة عن مؤتمر الشيخ الأنصاري، الطبعة الأولى، 1415هـ.
62. الأنصاري، نفسه، **فرائد الأصول**، إعداد: لجنة منبثقة عن مؤتمر الشيخ الأنصاري، الطبعة الأولى، 1415هـ.
63. الإيرواني، الشيخ محمد باقر، **قواعد نافعة في الاستنباط**، بقلم الشيخ خالد السويعدي البغدادي، الأميرة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، 2011م.
64. البجنوردي، السيد محمد حسن (ت: 1396هـ)، **القواعد الفقهية**، تحقيق: محمد حسن الدرايتي ـ مهدي المهريزي، نشر الهادي، الطبعة الأولى، 1419هـ.
65. البحراني، الشيخ حسين آل عصفور (ت: 1216هـ)، **الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع**، تحقيق: محسن آل عصفور، قم- إيران.
66. البحراني، الشيخ يوسف (ت: 1186هـ)، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، لا.ت.
67. البخاري، محمد بن اسماعيل (ت: 256هـ)، **صحيح البخاري**، دار الفكر- بيروت، الطبعة الثامنة، 1981م.
68. البرقي، أحمد بن محمد بن خالد (ت: 274هـ)، **المحاسن**، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية ـ إيران.
69. البروجردي، آغا حسين الطبطبائي (ت: 1383هـ)، **جامع أحاديث الشيعة**، قم، 1409هـ.
70. البروجردي، الشيخ مرتضى، **شرح العروة الوثقى**، (موسوعة السيد الخوئي)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثانية، 2005م.
71. البروجوردي، نفسه، **تقريرات السيد الخوئي ـ كتاب الخمس**، قم، 1364 ش.
72. البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب (ت: 463هـ)، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى، 1997م.
73. البغدادي، نفسه، **تقييد العلم**، تحقيق: يوسف العش، الطبعة الثانية، دار إحياء السنة النبوية، 1974م.
74. البلاذري، أحمد بن يحيي بن جابر (ت: 279هـ)، أنساب الأشراف، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1394هـ/ 1974م.

75. البلاذري، نفسه، **فتوح البلدان**، تحقيق: الدكتور صلاح الدين المنجد، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة، 1956م.
76. البهائي، الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين (953 ـ 1030 هـ)، **الحاشية على كتاب من لا يحضره الفقيه**، تحقيق: فارس حسون كريم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، الطبعة الأولى، 1424ـ 1382ش/ 2003م.
77. البهائي، نفسه، **زبدة الأصول**، تحقيق: فارس حسون كريم، الطبعة الأولى، 1423/ 1381ش.
78. البهبهاني، محمد باقر الوحيد (ت: 1205هـ)، **حاشية مجمع الفائدة والبرهان**، تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، الطبعة الأولى، 1417هـ.
79. البهسودي، السيد محمد سرور الحسيني، **مصباح الأصول**، تقريراً لبحث السيد الخوئي في الأصول، مكتبة الداوري، قم ـ إيران، ط5، 1417هـ.
80. البهوتي، منصور بن يونس (ت: 1051هـ)، **كشف القناع**، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ط1، 1418هـ 1997م.
81. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي (ت: 458هـ)، **السنن الكبرى**، دار الفكر ـ بيروت.
82. البيهقي، نفسه، **معرفة السنن والآثار**، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.
83. التبريزي، جواد (ت: 1427هـ)، **إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب**، مؤسسة إسماعيليان، الطبعة الثاينة، قم ـ إيران، 1411هـ.
84. الترمذي، محمد بن عيسى (ت: 279هـ)، **الجامع الصحيح** المعروف بـ **سنن الترمذي**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ.
85. التستري، الشيخ محمد تقي (ت: 1415هـ)، **قاموس الرجال**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الرابعة، 1430 هـ.
86. التستري، نفسه، **النجعة في شرح اللمعة**، كتاب فروشي صدوق، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى، 1406هـ.
87. التوحيدي، محمد علي التبريزي، **مصباح الفقاهة**، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي، إسماعيليان، قم ـ 1996م/ 1417هـ.
88. الثقفي، إبراهيم بن محمد بن سعيد بن هلال (ت: 283هـ)، **الغارات**، تحقيق: السيد جلال الدين المحدث، إيران.
89. الجاحظ، عمرو بن بحر (ت: 255هـ)، **البيان والتبيين**، المكتبة التجارية الكبرى لصاحبها مصطفى محمد ـ مصر، الطبعة : الأولى، 1345هـ/ 1926م.
90. الجزائري، السيد محمد جعفر (معاصر)، **منتهى الدراية**، مؤسسة دار الكتاب (الجزائري) للطباعة والنشر، الطبعة السادسة، 1415هـ.

91. الجصاص، أحمد بن علي الرازي (ت: 370هـ)، **الفصول في الأصول**، تحقيق : دكتور عجيل جاسم النمشي، الطبعة الأولى، 1405هـ.
92. الجهرمي، علي الكريمي، **الدر المنضود في أحكام الحدود** (تقرير لأبحاث السيد محمد رضا الكلبيكاني)، الطبعة الأولى، دار القرآن الكريم، قم- إيران، 1412هـ.
93. الجواهري، حسن (معاصر)، **بحوث في الفقه المعاصر**، دار الذخائر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى.
94. الجواهري، محمد (معاصر)، **القضاء والشهادات**، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي، مكتبة الإمام الخوئي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1428هـ.
95. الحائري، السيد كاظم (معاصر)، **الإمامة وقيادة المجتمع**. الطبعة الثانية ، دار البشير قم إيران، 2006.
96. الحائري، نفسه، **القضاء في الفقه الاستدلالي**، مجمع الفكر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الأولى، 1415هـ.
97. الحائري، نفسه، **مباحث الأصول**، تقريراً لدروس السيد الشهيد محمد باقر الصدر، إيران، الطبعة الأولى، 1407هـ.
98. الحائري، نفسه، **مباني فتاوى في الأموال العامة**، مكتب سماحة آية الله العظمى السيد الحائري الطبعة الأولى، 1428هـ/ 2007م.
99. الحائري، نفسه، **المرجعية والقيادة**، دار البشير، الطبعة الخامسة، قم، 1391ش/ 1432هـ.ق.
100. الحائري، نفسه، **الفتاوى المنتخبة**، دار البشير، الطبعة الأولى، قم، 1430هـ.
101. الحائري، الشيخ محمد حسين المعروف بصاحب الفصول (ت 1250 هـ)، **الفصول الغروية في الأصول الفقهية**.
102. حتي، دكتور فيليب، **موجز تاريخ الشرق الأدنى**.
103. الحر العاملي، الشيخ محمد بن الحسن (1104هـ)، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة** المعروف اختصاراً بـ «**وسائل الشيعة**»، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث- قم، الطبعة الثانية، 1414هـ.
104. الحر العاملي، نفسه، **الفصول المهمة في أصول الأئمة**، تحقيق: محمد بن محمد الحسين القائيني، مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1418هـ.
105. الحر العاملي، نفسه، **الفوائد الطوسية**، تعليق وتصحيح: السيد مهدي اللازوردي والشيخ محمد درودي، المطبعة العلمية، قم- إيران، 1403هـ.
106. الحر العاملي، نفسه، **هداية الأمة إلى أحكام الأئمة**، تحقيق ونشر: مجمع البحوث الإسلامية، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1412هـ.

107. الحسني، هاشم معروف، **تاريخ الفقه الجعفري** ، قدم له الشيخ محمد جواد مغنية، دار النشر للجامعيين.

108. الحسيني العاملي، محمد جواد، **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، تحقيق: الشيخ محمد باقر الخالصي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1419هـ.

109. الحفصكي، محمد علاء الدين (1088هـ)، **الدر المختار في شرح تنوير الأبصار**، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 1415هـ/ 1995م.

110. الحكيم، السيد محسن (ت: 1390هـ)، **مستمسك العروة الوثقى**، مكتبة المرعشي، قم، 1404هـ.

111. الحكيم، نفسه ، **منهاج الصالحين**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت- لبنان، 1410هـ.

112. الحكيم، السيد محمد تقي (ت: 1423هـ)، **الأصول العامة للفقه المقارن**، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1979م.

113. الحكيم، السيد محمد سعيد (معاصر)، **المحكم في أصول الفقه**، مؤسسة المنار، الطبعة الأولى، 1414هـ/ 1994م.

114. الحكيم، السيد محمد سعيد الطبطبائي، **الكافي في أصول الفقه**، مكتب آية الله العظمى السيد الحكيم، الطبعة الثانية، 1422هـ/ 2001م.

115. الحلي، أحمد بن فهد (ت: 841هـ)، **المقتصر من شرح المختصر**، تحقيق : السيد مهدي الرجائي، مجمع البحوث الاسلامية، الطبعة الأولى، 1410هـ.

116. الحلي، نفسه، **المهذب البارع**، تحقيق: الشيخ مجتبى العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، 1412هـ.

117. الحلي، جعفر بن الحسن المعروف بالمحقق (ت: 676هـ)، **المعتبر**، تحقيق: جمع من الأفاضل بإشراف آية الله السيد ناصر مكارم الشيرازي، مؤسسة سيد الشهداء، قم- إيران، لا.ت.

118. الحلي، نفسه، **الرسائل التسع**، تحقيق: رضا الأستاذي، الطبعة الأولى، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم- إيران، 1413هـ.

119. الحلي، نفسه، **شرائع الإسلام**، تعليق: السيد صادق الشيرازي، الناشر: استقلال، طهران، الطبعة الثانية، 1409هـ.

120. الحلي، نفسه، **المختصر النافع في فقه الإمامية**، مؤسسة البعثة، طهران - إيران، الطبعة الثانية، 1402هـ.

121. الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي المعروف بالعلامة الحلي (648-726)،

تحرير الأحكام، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1422هـ.
122. الحلي، نفسه، **تذكرة الفقهاء**، طبعة حجرية.
123. الحلي، نفسه، **قواعد الأحكام**، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1413هـ.
124. الحلي، نفسه، **مختلف الشيعة**، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1412هـ.
125. الحلي، نفسه، **منتهى المطلب**، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، الناشر: مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، الطبعة الأولى، 1412هـ.
126. الحلي، نفسه، **نهاية الإحكام في معرفة الأحكام**، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1410هـ.
127. الحلي، نفسه، **نهاية الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام الصادق، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1429هـ.
128. الحلي، الشيخ حسن بن سليمان (من أوائل علماء القرن التاسع الهجري)، **مختصر بصائر الدرجات**، منشورات المطبعة الحيدرية - النجف الأشرف، انتشارات الرسول المصطفى (ص) - قم، الطبعة الأولى، سنة الطبع : 1370هـ.
129. الحلي، الشيخ حسين (ت: 1394هـ)، **دليل العروة الوثقى**، تقرير: حسن سعيد، مطبعة النجف، 1379هـ.
130. الحلي، محمد بن أحمد بن إدريس العجلي (ت: 598هـ)، **السرائر**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1410هـ.
131. الحلي، نفسه، مستطرفات السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، الطبعة الثانية، 1411هـ.
132. الحلي، محمد بن الحسن بن يوسف ابن المطهر (ابن العلامة) (ت: 770هـ)، **إيضاح الفوائد**، تحقيق: السيد حسين الموسوي الكرماني - الشيخ علي بناه الاشتهاردي - والشيخ عبد الرحيم البروجوردي، مؤسسة اسماعيليان، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1389هـ.
133. الحميري، عبد الله بن جعفر (القرن الثالث الهجري)، **قرب الإسناد**، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - إيران، الطبعة الأولى، 1413هـ.
134. الخباز، السيد منير (معاصر)، **الرافد في علم الأصول**، - تقرير بحث السيد السيستاني، مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني، الطبعة الأولى، 1414هـ.
135. الخراساني، محمد واعظ زاده، **نداء الوحدة والتقريب بين المسلمين**، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، 1418هـ.

136. الخشن، حسين أحمد، **الإسلام والبيئة ـ خطوات نحو فقه بيئي**، منارات، الطبعة الثالثة، 2017م/ 1438هـ.
137. الخشن، نفسه، **أصول الاجتهاد الكلامي**، المركز الإسلامي الثقافي، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 1436هـ/ 2015م.
138. الخشن، نفسه، **تحت المجهر ـ قراءة نقدية في مفاهيم وسلوكيات ومعتقدات**، المركز الإسلامي الثقافي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1434هـ/ 2013م.
139. الخشن، نفسه، **الشريعة تواكب الحياة** ، دار الهادي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1425هـ/ 2004م.
140. الخشن، نفسه، **ظواهر ليست من الدين**، المركز الإسلامي الثقافي، الطبعة الأولى، لبنان، 2011م.
141. الخشن، نفسه، **فقه السلامة الصحية ـ التدخين نموذجاً**، دار التآخي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1430هـ/ 2009م.
142. الخشن، نفسه، **فقه الشعائر والطقوس ـ التطبير أنموذجا**، دار الانتشار العربي، الطبعة الأولى، بيروت ـ لبنان، 2019م.
143. الخشن، نفسه، **فقه العلاقة مع الآخر المذهبي ـ دراسة في فتاوى القطيعة**، دار الانتشار العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 2018م.
144. الخشن، نفسه، **كتاب الولد غير الشرعي**، دار الانتشار العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 2020م.
145. الخشن، نفسه، **المرأة في النص الديني ـ قراءة نقدية في روايات ذم المرأة**، دار الانتشار العربي، الطبعة الأولى، بيروت ـ لبنان، 2017م.
146. الخشن، نفسه، **حقوق الإنسان في الإسلام**، منارات، ط 2، بيروت ـ لبنان، 1440هـ/ 2018مـ.
147. الخشن، نفسه، **عالم دون أنبياء ـ دراسة نقدية في الفكر الربوبي**، منارات، ط 1، بيروت ـ لبنان، 1438هـ/ 2017مـ.
148. الخشن، نفسه، **العقل التكفيري ـ قراءة في المنهج الإقصائي**، منارات، ط 5، بيروت ـ لبنان، 1439هـ/ 2018مـ.
149. الخشن، نفسه، **الفقه الجنائي في الإسلام**، دار الانتشار العربي، ط 1، بيروت ـ لبنان.
150. الخميني، روح الله الموسوي (ت: 1410هـ)، **أنوار الهداية**، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1413هـ/ 1372هـ.ش.
151. الخميني، نفسه، **بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر**، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، الطبعة الثانية، 1414هـ.

152. الخميني، نفسه، **الرسائل**، تحقيق: مجتبى الطهراني، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم- إيران، 1385هـ.
153. الخميني، نفسه، **الرسائل العشر**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، 1420هـ.
154. الخميني، نفسه، **صحيفة الإمام** (صحيفة نور)، مؤسسة تنظيم ونشر الإمام الخميني، ايران، الطبعة الأولى، 1399هـ.
155. الخميني، نفسه، **كتاب الحكومة الإسلامية** ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.
156. الخميني، نفسه، **المكاسب المحرمة**، تحقيق: الشيخ مجتبى العاقي، طبعة اسماعيليان، قم، 1410هـ.
157. الخميني، نفسه، **منهجية الثورة الإسلامية** ـ مقتطفات من أفكار وآراء الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، إيران- طهران، الطبعة الأولى، 1996م.
158. الخوانساري، السيد أحمد (ت: 1405هـ)، **جامع المدارك**، مكتبة الصدوق- طهران، الطبعة الثانية، 1355هـ. ش.
159. الخونساري، الشيخ موسى (ت: 1363هـ)، **منية الطالب**، تقريرات المحقق الميرزا النائيني (ت: 1355هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، 1418هـ.
160. الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي، والتبريزي الشيخ جواد (ت: 1413هـ)، ، **أجود التقريرات** (تقريراً لبحث المحقق النائيني)، منشورات مصطفوي، الطبعة الثانية، قم- إيران، 1368هـ. ش.
161. الخوئي، نفسه، **صراط النجاة** (استفتاءات)، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1416هـ.
162. الخوئي، نفسه، **مباني منهاج الصالحين**، المطبعة العلمية، قم المقدسة، الطبعة الثانية، 1369هـ.
163. الخوئي، نفسه، **معجم رجال الحديث**، الطبعة الخامسة، 1413هـ/ 1992م.
164. الخوئي، نفسه، **منهاج الصالحين**، نشر مدينة العلم، قم- إيران، الطبعة الثامنة والعشرون، 1410هـ.
165. الدارمي، عبد الله بن مهرام (ت: 255هـ)، **سنن الدارمي**، مطبعة الاعتدال- دمشق، 1349هـ.
166. الداماد، محمد باقر الحسيني الاسترابادي (ت: 1041هـ)، **الرواشح السماوية**، تحقيق: غلام حسين قيصريه ها، نعمة الله الجليلي، دار الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1422هـ/ 1380ش.
167. الدسوقي، الشيخ محمد عرفة (ت: 1230هـ)، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، دار إحياء الكتب العربية ـعيسى البابي الحلبي وشركاه.

168. الدميري، محمد بن موسى (ت: 808هـ)، **حياة الحيوان الكبرى**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1424هـ.
169. الدينوري، ابن قتيبة (ت: 276هـ) **الإمامة والسياسة**، تحقيق : طه محمد الزيني، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع.
170. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)، **سير أعلام النبلاء**، إشراف وتخريج: شعيب الأرنؤوط، تحقيق: علي أبو زيد، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، الطبعة التاسعة، 1413هـ/ 1993م.
171. الرازي، الشيخ أبو الفتوح (ت: أوائل ق6)، **روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن** (فارسي)، تحقيق : به كوشش و تصحيح: دكتر محمد جعفر ياحقّى ـ دكتر محمد مهدى ناصح، بنياد پژوهشهاى اسلامى آستان قدس رضوى، 1371ش.
172. الرازي، محمد بن عمر المعروف بـ الفخر الرازي (ت: 606هـ)، **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق: دكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الثانية، 1412هـ.
173. الراوندي، فضل الله (ت: 571هـ)، **النوادر**، تحقيق: سعيد رضا علي عسكري، مؤسسة دار الحديث الثقافية، الطبعة الأولى، قم.
174. الرعيني الحطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي (ت:1954)، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1995م.
175. الرملي، محمد بن أحمد بن حمزة الشهير بالشافعي الصغير (ت: 1004هـ)، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، دار إحياء التراث العربي ـ مؤسسة التاريخ العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1412هـ / 1992م.
176. الروحاني، السيد محمد صادق (معاصر)، **فقه الصادق**، مؤسسة دار الكتاب ـ قم، الطبعة الثالثة، 1412هـ.
177. الروحاني، نفسه، **منهاج الصالحين**، إيران.
178. الروزدري، علي (ت: 1290هـ)، **من تقريرات آية الله المجدد الشيرازي**، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التّراث، قم، الطبعة الأولى، 1415هـ.
179. الريشهري، محمد (معاصر)، **موسوعة العقائد الإسلامية**، تحقيق ونشر: مركز بحوث دار الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1425 ـ 1383ش.
180. الزركشي، (ت: 794هـ)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: الدكتور محمد تامر، منشورات محمد علي بيضون ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2000م.
181. الزيات، عبد الله وحسين بن سابور (ابني بسطام النيسابوريين) (ت: 401)، **طب الأئمة (ع)**، انتشارات الشريف الرضي ـ قم، الطبعة الثانية، قم، ،1411هـ/ 1370ش.

182. الزيعلي، الحافظ جمال الدين (ت:762هـ)، **تخريج الأحاديث والآثار**، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، الطبعة الأولى، 1414هـ.
183. الزيعلي، نفسه، **نصب الراية**، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الحديث ـ القاهرة، الطبعة الأولى، 1415هـ/ 1995م.
184. السبحاني، الشيخ جعفر (معاصر)، **الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف**، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، الطبعة الأولى، 1423هـ/ 1381ش.
185. السبحاني، نفسه، **تهذيب الأصول**، تقريراً لبحث الإمام الخميني، انتشارات دار الفكر ـ قم، الطبعة الثالثة، 1367ش.
186. السبحاني، نفسه، **رسائل ومقالات**، مؤسسة الإمام الصادق (ع) ـ قم، الطبعة الأولى، 1419هـ.
187. السبزواري، حسن السيادتي (ت: 1385هـ)، **وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول** ـ تقريراً لأبحاث السيد أبو الحسن الأصفهاني (ت: 1361هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، 1419هـ.
188. السبزواري، محمد باقر (ت: 1090هـ)، **كفاية الأحكام**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1423هـ.
189. السرخسي، محمد بن أبي سهيل (ت: 483هـ)، **المبسوط**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.
190. السيد سابق، **فقه السنة**، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، 1977م.
191. السيستاني، السيد علي الحسيني، **استفتاءات**، مكتبة آل البيت الإلكترونية.
192. السيستاني، نفسه، **قاعدة لا ضرر ولا ضرار**، دار المؤرخ العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1414هـ/ 1994م.
193. السيستاني، نفسه، **منهاج الصالحين**، الناشر: مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني ـ قم، الطبعة الأولى، 1414هـ.
194. السيستاني، السيد محمد رضا، **بحوث في شرح مناسك الحج**، (تقرير: أمجد رياض ونزار يوسف)، دار المؤرخ العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1437هـ/ 2016م.
195. السيوري، جمال الدين ابن عبد الله المعروف بـ الفاضل المقداد (ت: 826هـ)، **نضد القواعد الفقهية في الفكر الإسلامي**، تحقيق: السيد عبد اللطيف ليكوهكمري، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم ـ إيران، 1403هـ.
196. السيوري، نفسه، **كنز العرفان في فقه القرآن**، إشراف: الشيخ واعظ زاده الخراساني، تحقيق: السيد محمد القاضي، الناشر المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، دار الهدى والتوزيع والنشر الدولي، الطبعة الأولى، 1377هـ ش/ 1419هـ ق.

197. الشاخوري، الشيخ جعفر، **كتاب النكاح** (تقريراً لدروس السيد فضل الله)، دار الملاك، بيروت- لبنان، 1996م/ 1417هـ.
198. شاكر، أحمد محمد، **حكم الجاهلية**، مكتبة السنة، الطبعة الأولى، 1992م.
199. الشاهرودي، السيد علي الهاشمي، **دراسات في علم الأصول** / تقرير بحث السيد الخوئي لسيد الشاهرودي الوفاة: 1413، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة : الأولى، 1419هـ/ 1998م.
200. الشاهرودي، السيد محمود الهاشمي (معاصر)، **بحوث في علم الأصول**، تقريراً لدروس السيد الشهيد محمد باقر الصدر، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (ع)، الطبعة الثالثة، قم- إيران، 1426هـ.
201. الشاهرودي، نفسه، **منهاج الصالحين**، مركز الغدير، ط 1، 1431هـ / 2010مـ.
202. الشاهرودي، نفسه، **كتاب الزكاة**، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، 1423هـ.
203. الشاهرودي، نفسه، **بحوث في الفقه - كتاب الخمس** ، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، 1425هـ/ 2005م.
204. الشربيني، محمد بن أحمد (ت 977هـ)، **مغني المحتاج**، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، 1377هـ/ 1958م.
205. الشرواني والعبادي، الشيخ عبد الحميد الشرواني- والشيخ أحمد ابن قاسم العبادي، **حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.
206. الشريف الرضي، محمد بن الحسين (ت: 406هـ)، **نهج البلاغة**، تعليق وشرح: الشيخ محمد عبده، دار الذخائر، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1410هـ.
207. الشعراني، العلامة الحاج ميرزا آبي الحسن، **المدخل إلى عذب المنهل**، اعداد: رضا الأستاذي، الأمانة العامة للمؤتمر العالمي، مؤسسة الهادي، قم، الطبعة الأولى، 1373هـ.ش.
208. شمس الدين، الشيخ محمد مهدي (2001م)، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، المؤسسة الدولية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ/ 1999م.
209. شمس الدين، نفسه، **الاحتكار في الشريعة الإسلامية**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1410هـ/ 1990م.
210. الشنقيطي، محمد أمين بن محمد بن المختار الجكني (1393 هـ)، **أضواء البيان**، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1415هـ/ 1995م.
211. الشهيد الأول، محمد بن مكي الجزيني المعروف بـ الشهيد الأول (ت: 786هـ)، **الأربعون حديثاً**، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي (ع)، قم، 1407هـ.

212. الشهيد الأول، نفسه، **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1414هـ.

213. الشهيد الأول، نفسه، **ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة**، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1419هـ.

214. الشهيد الأول، نفسه، **القواعد الفقهية**، تحقيق: السيد عبد الهادي الحكيم، مؤسسة البلاغ، بيروت- لبنان، 1433هـ/ 2012م.

215. الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي (ت: 965هـ)، **تمهيد القواعد**، لجنة التحقيق: سيد جواد الحسيني- شيخ عبد الحكيم ضيا، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1416ق/ 1374ش.

216. الشهيد الثاني، نفسه، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، الناشر: الداوري- قم، الطبعة الأولى، 1410هـ.

217. الشهيد الثاني، نفسه، **مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، مؤسسة المعارف الإسلامية- قم، الطبعة الأولى، 1413هـ.

218. الشهيد الثاني، نفسه، **الفوائد الملية لشرح الرسالة النفلية**، تحقيق ونشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1420هـ.

219. الشهيد الثاني، نفسه، **منية المريد**، تحقيق: رضا المختاري، دار المرتضى، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2008م.

220. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (1255هـ)، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، الطبعة الأولى، 1356هـ/ 1937م.

221. الشوكاني، نفسه، **نيل الأوطار**، دار الجيل، بيروت- لبنان، 1973م.

222. الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم (معاصر)، **بحوث فقهية مهمة**، نسل جوان للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولى، 1422هـ.

223. الشيرازي، نفسه، **القواعد الفقهية**، مدرسة الامام علي بن أبي طالب (ع)، قم، الطبعة الرابعة، 1416هـ.ق.

224. الشيرازي، محمد علي الشيرازي (476 هـ)، **اللمع في أصول الفقه**، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ.

225. الصانعي، الشيخ يوسف، **التعليقة على تحرير الوسيلة للإمام الخميني**، مؤسسة العروج التابعة لمؤسسة وتنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، الطبعة الثانية، 1389ش/ 1431ق.

226. الصدر، السيد إسماعيل، **التعليقة على كتاب التشريع الجنائي في الإسلام**، للأستاذ عبد القادر عودة، مؤسسة البعثة طهران، إيران، 1402هـ.

227. الصدر، السيد محمد باقر المعروف بالشهيد الصدر (ت: 1400هـ)، **الإسلام يقود الحياة**، مكتبة الكلمة الطيبة، بغداد- العراق، الطبعة الأولى، 1433هـ/ 2012م.

228. الصدر، نفسه، **اقتصادنا**، العارف للمطبوعات، لبنان، الطبعة الأولى، 1433هـ/ 2012م.

229. الصدر، نفسه، **بحث حول المهدي**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت- لبنان، 1397هـ/ 1977م.

230. الصدر، نفسه، **دروس في علم الأصول** المعروف بـ **الحلقات** (الحلقة الثانية والثالثة)، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1406هـ/ 1986م.

231. الصدر، السيد محمد محمد صادق (1999م)، **ما وراء الفقه**، دار الأضواء، بيروت - لبنان،الطبعة الأولى، 1993م/ 1413هـ.

232. الصدوق، الشيخ محمد بن علي بن بابويه القمي (ت 381هـ)، **الاعتقادات في دين الإمامية**، تحقيق: عصام عبد السيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1414هـ. 1993م.

233. الصدوق، نفسه، **الأمالي**، مؤسسة البعثة، قم - إيران، الطبعة الأولى، 1917هـ.

234. الصدوق، نفسه، **الخصال**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين- قم، 1403هـ.

235. الصدوق، نفسه، **علل الشرائع**، المكتبة الحيدرية، العراق - النجف الأشرف، 1966م.

236. الصدوق، نفسه، **عيون أخبار الرضا (ع)**، مؤسسة الأعلمي- بيروت لبنان، 1404هـ.

237. الصدوق، نفسه، **كمال الدين وتمام النعمة**، مؤسسة النشر اللإسلامي، قم- إيران، لا. ط، لا. ت.

238. الصدوق، نفسه، **معاني الأخبار**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، 1379هـ.

239. الصدوق، نفسه، **من لا يحضره الفقيه**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، لا.ط، لا.ت.

240. الصنعاني، عبد الرازق بن همام (ت:2011هـ)، **تفسير الصنعاني**، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، السعودية - الرياض، الطبعة الأولى، 1410هـ/ 1989م.

241. الصنعاني، نفسه، **المصنف**، تحقيق: الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي.

242. الصيرمي، مفلح ابن الحسن البحراني (ت: 900هـ)، **غاية المرام في شرح شرائع الإسلام**، تحقيق: الشيخ جعفر الكوثراني، دار الهادي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1999م.

243. الطباطبائي، السيد علي (ت:1231هـ)، **رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل**، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1412هـ.

244. الطباطبائي، السيد محمد علي المعروف بالسيد المجاهد (ت: 1241هـ)، **المناهل**، طبعة حجرية.

245. الطبراني، أبي القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الأوسط**، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1415هـ.
246. الطبراني، سليمان بن أحمد (ت: 360هـ)، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي عبد المجيد، دار إحياء التراث العربي، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة.
247. الطبرسي، الحسن بن الفضل (من أعلام القرن السادس الهجري)، **مكارم الأخلاق**، الناشر: منشورات الشريف الرضي، الطبعة السادسة، 1392هـ/ 1972م.
248. الطبرسي، الفضل بن الحسن (القرن السادس الهجري)، **جوامع الجامع**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، 1418 هـ.
249. الطبرسي، نفسه، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى 1415هـ.
250. الطبري، محمد بن جرير (ت:310هـ)، **تاريخ الطبري**، نخبة من العلماء الأجلاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.
251. الطبري، نفسه، **دلائل الإمامة**، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى، 1413هـ.
252. الطبري، نفسه، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** المعروف بـ **تفسير الطبري**، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، 1415هـ ـ 1995م.
253. الطبطبائي، محمد حسين الطبطبائي (ت1402هـ)، **تفسير الميزان**، منشورات جامعة المدرسين.
254. الطبطبائي، نفسه، **نظرية السياسة والحكم في الإسلام**، الدار الإسلامية، تقديم: الشيخ محمد مهدي الآصفي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى.
255. الطبطبائي، نفسه، **مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي**، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، 1415هـ.
256. الطوسي، ابن حمزة (ت: 560هـ)، **الخلاف**، تحقيق: السيد علي الخراساني، والسيد جواد الشهرستاني والشيخ مهدي نجف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم إيران، الطبعة الثانية، 1420هـ.
257. الطوسي، نفسه، **الوسيلة**، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، الطبعة الأولى، 1408هـ.
258. الطوسي، محمد بن الحسن (ت460)، **المبسوط**، تحقيق: محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية ـ طهران 1387هـ.
259. الطوسي، نفسه، **اختيار معرفة الرجال للكشي** (رجال الكشي)، تعليق السيد الميرداماد

الاسترابادي، تحقيق، السيد مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث،قم- إيران، 1404هـ.

260. الطوسي، نفسه، **الاستبصار في ما اختلف من الأخبار**، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، 1363هـ. ش.

261. الطوسي، نفسه، **الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد**، منشورات مكتبة جامع تشهل ستون، طهران، 1400هـ.

262. الطوسي، نفسه، **الأمالي**، مؤسسة البعثة، قم - إيران، ط1، 1414هـ.

263. الطوسي، نفسه، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1409هـ.

264. الطوسي، نفسه، **تهذيب الأحكام**، تحقيق: السيد حسن الخرسان، دار الكتب الإسلامية- إيران، 1365هـ.

265. الطوسي، نفسه، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة الأولى، ذوالحجة 1417 هـ.

266. الطوسي، نفسه، **الغيبة**، تحقيق: الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1411هـ.

267. الطوسي، نفسه، **النهاية في مجرد الفقه والفتاوى**، انتشارات قدس محمدي، قم- إيران.

268. العاملي، السيد جعفر مرتضى (ت: 2019م)، **السوق في ظل الدولة الإسلامية**، المركز الإسلامي للدراسات، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة، 1438هـ/ 2017.

269. العاملي، نفسه، **دراسات في علامات الظهور**، المركز الإسلامي للدراسات، الطبعة الرابعة، 1424هـ/ 2003م.

270. العاملي، الشيخ حسن بن زين الدين (ت: 1011هـ)، **منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جامعة المدرسين، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1362هـ. ش.

271. العاملي، السيد محمد (ت: 1009هـ)، **مدارك الأحكام**، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1410هـ.

272. العاملي، محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني (ت: 1030هـ)، **استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار**، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، 1419هـ.

273. عبد الرازق، علي، **الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1344هـ/ 1925م.

274. العثماني، دكتور سعد الدين، **التصرفات النبوية السياسية** ـ دراسة أصولية لتصرفات الرسول (ص) بالإمامة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت ـ لبنان، 2017م.

275. العجلوني، إسماعيل بن محمد (ت: 1162هـ)، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس**، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة، 1408هـ.

276. العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن حجر (ت: 852هـ)، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية.

277. العظيم آبادي، محمد شمس الحق (ت: 1329)،**عون المعبود**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1415هـ / 1995م.

278. العياشي، محمد بن مسعود السمرقندي (ت: 320هـ)، **تفسير العياشي**، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

279. العيني، محمود بن أحمد (ت: 855هـ)، **عمدة القاري في شرح صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

280. الغروي، الميرزا علي (ت: 1419 هـ)، **التنقيح في شرح المكاسب ـ البيع** (موسوعة الإمام الخوئي)، تقريراً لبحث السيد الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الأمام الخوئي، الطبعة الأولى، 1425هـ/ 2005م.

281. فضل الله، السيد محمد حسين (ت: 2010م)، **أحكام الشريعة**، دار الملاك، بيروت ـ لبنان، الطبعة الر ابعة، 1432هـ/ 2011م.

282. فضل الله، نفسه، **الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، ط 1، 2009 مـ.

283. فضل الله، نفسه، **تأملات إسلامية حول المرأة**، دار الملاك، بيروت ـ لبنان، 1425هـ/ 2005م.

284. فضل الله، نفسه، **فقه الشريعة**، دار الملاك، بيروت ـ لبنان، الطبعة التاسعة، 1432هـ/ 2011م.

285. فضل الله، نفسه، **المسائل الفقهية**، دار الملاك، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1435هـ/ 2015م.

286. فضل الله، نفسه، **المسائل الشرعية**، دار الملاك، الطبعة الأولى، بيروت ـ لبنان، 1430هـ/ 2009م.

287. فضل الله، نفسه، **من وحي القرآن**، دار الملاك ـ بيروت، الطبعة الثالثة، 2018م.

288. فضل الله، نفسه، **الندوة** ـ سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية بدمشق، إعداد: عادل القاضي، دار الملاك، بيروت ـ لبنان، الطبعة الخامسة، 1418هـ/ 1998م.

289. الفقيه، الشيخ مفيد، **كتاب ولاية الفقيه في مذهب أهل البيت** عليهم السلام، إشراف: الشيخ يوسف محمد تقي الفقيه، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1425هـ/ 2005م.

290. الفياض، الشيخ إسحاق (معاصر)، **الأراضي**، مجموعة دراسات وبحوث فقهية اسلامية.

291. الفياض، نفسه، **تعاليق مبسوطة**، الطبعة الأولى، قم ـ إيران 1418هـ.

292. الفياض، نفسه، **المسائل المستحدثة**، منشورات العزيزي.

293. الفياض، نفسه، **منهاج الصالحين**، الناشر: مكتب سماحة الشيخ محمد إسحاق الفياض، قم، الطبعة الأولى.

294. القاري، ملا علي (ت: 1014هـ)، **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة** (الموضوعات الكبرى)، تحقيق: محمد بن لطفي الصباغ، المكتب الاسلامي ـ بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ.

295. قبيسي، الشيخ محمد أديب، **قاعدة لا ضرر ولا ضرار** ـ تقريراً لبحث السيد محمد حسين فضل الله، دار الملاك للطباعة والنشر،بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2000م.

296. القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمان الصنهاجي (ت: 684هـ)، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمـام**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غـدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، بحلب، 1995م.

297. القرافي، نفسه، **الفروق** (أنوار البروق في أنواء الفروق)، عالم الكتب، بيروت، مصورة عن طبعة دار إحياء الكتب العربية بمصر، 1347هـ.

298. القرضاوي، الشيخ يوسف، **بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين**، مؤسسة الرسالة.

299. القزويني، السيد علي الموسوي (ت: 1298هـ)، **تعليقة على معالم الأصول**، تحقيق: السيد على العلوي القزويني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثانية، 1430هـ.

300. القمي، السيد تقي الطبطبائي ، **آراؤنا في أصول الفقه**، انتشارات محلاتي، قم، الطبعة الأولى، 1371هـ ش.

301. القمي، نفسه، **عمدة المطالب في التعليق على المكاسب**، انتشارات محلاتي، الطبعة الأولى، 1415هـ.ق/ 1373هـ.ش.

302. القمي، الميرزا أبو القاسم بن مولى محمد حسن (ت: 1213هـ)، **قوانين الأصول** ـ القوانين المحكمة في الأصول المتقنة، الطبعة المحققة من قبل السيد رضا صبح.

303. القمي، علي بن إبراهيم القمي (329 هـ)، **تفسير القمي**، تصحيح: السيد طيب الجزائري، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، 1404هـ.

304. القمي، علي بن محمد الخزاز (ت: 400هـ)، **كفاية الأثر**، تحقيق: السيد عبد اللطيف الحسيني الكوهكمري، انتشارات بيدار، قم ـ إيران، 1401هـ.

305. الكاساني، علاء الدين بن مسعود (ت: 587هـ)، **كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، المكتبة الحبيبية، باكستان، الطبعة الأولى، 1409هـ/ 1989م.

306. الكاشاني، محمد محسن المعروف بالفيض الكاشاني (ت:1091هـ)، **الأصول الأصيلة**، دار إحياء الأحياء، قم، 1412هـ.

307. الكاشاني، نفسه، **الوافي**، مكتبة أمير المؤمنين (ع)، أصفهان، 1406هـ.

308. الكاشاني، نفسه، **مفاتيح الشرائع**، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مجمع الذخائر الإسلامية، قم، 1401هـ.

309. الكاشاني، الملا فتح الله (ت: 988هـ)، **زبدة التفاسير**، تحقيق: مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، 1423هـ.

310. كاشف الغطاء، الشيخ جعفر بن خضر الجناحي (ت: 1228هـ)، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1422هـ.

311. كاشف الغطاء، نفسه، **منهج الرشاد لمن أراد السداد**، تحقيق: الدكتور جودت القزويني.

312. كاشف الغطاء، نفسه، **شرح القواعد** (كتاب المتاجر)، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، انتشارات سعيد بن جبير، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1422هـ.

313. كاشف الغطاء، الشيخ علي (ت: 1253 هـ)، **النور الساطع في الفقه النافع**، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، 1964م.

314. كاشف الغطاء، محمد حسين (ت: 1373هـ)، **أصل الشيعة وأصولها**، طبع دار القرآن الكريم، قم- إيران، 1410هـ.

315. الكاظمي، الشيخ محمد علي (ت: 1365هـ)، **كتاب الصلاة**، تقريراً لبحث النائيني (ت: 1355هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، 1411هـ.

316. الكحلاني، أحمد بن علي بن محمد (773هـ ـ 852هـ)، **سبل السلام**، مكتبة البابي الحلبي وأولاده، مصر ـ القاهرة، الطبعة الرابعة، 1960م.

317. الكراجكي، أبي الفتح محمد بن علي (ت:449هـ)، **كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد**، مكتبة المصطفوي، قم، الطبعة الثانية، 1369هـ. ش.

318. الكركي، علي بن الحسين العاملي (ت: 940هـ)، **جامع المقاصد في شرح القواعد**، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، 1408هـ.

319. الكلبي، ابن دحية الكلبي (ت 633هـ)، **نهاية السُّول في خصائص الرسول (ص)**.

320. الكلبيكاني، السيد محمد رضا (ت: 1414هـ)، **نتائج الأفكار في نجاسة الكفار**، تقرير: الشيخ علي الكريمي الجهرمي، دار القرآن الكريم، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1413هـ.

321. الكليني، محمد بن يعقوب (ت: 329هـ)، **الكافي**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، إيران، 1388هـ.

322. الكوفي، أحمد بن أعثم (ت: 314هـ)، **كتاب الفتوح**، تحقيق: علي شيري، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، 1411هـ.

323. الكيدري، قطب الدين البيهقي (من أعلام القرن السادس)، **إصباح الشيعة بمصباح الشريعة**،

تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1416هـ.
324. الگلپايگاني ،السيد محمد رضا الموسوي ، **هداية العباد**، دار القرآن الكريم، الطبعة الأولى، قم- إيران، 1413هـ.
325. الگلپايگاني، الشيخ لطف الله الصافي (معاصر)، **ضرورة وجود الحكومة أو ولاية الفقهاء في عصر الغيبة**، الناشر: دار القرآن الكريم، قم، الطبعة : الأولى، 1415هـ.
326. الگلپايگاني، نفسه، **مجموعة الرسائل**، نشر: مؤسسة المهدي، قم- إيران.
327. اللنكراني، الشيخ محمد الفاضل (ت: 1428هـ)، **نهاية التقرير**، من تقرير لبحوث آية الله السيد البروجردي، تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار، الطبعة الثالثة، قم- إيران، 1420هـ.
328. اللنكراني، نفسه، **تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة** (الحج، الطلاق، والمواريث)، مركز فقه الأئمة الأطهار، الطبعة الأولى، قم-إيران، 1421هـ.
329. المارديني، العلامة علاء الدين بن علي بن عثمان الشهير بـ ابن التركماني (ت: 750هـ)، **الجوهر النقي**، دار الفكر.
330. المازندراني، المولى محمد صالح (ت: 1081هـ)، **شرح أصول الكافي**، تعليق: الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ.
331. المباركفوري (ت: 1282هـ)، **تحفة الأحوذي**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1410هـ/ 1990م.
332. المتقي الهندي، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، (888 975ـهـ)، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق: بكري حيّاني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، 1985م/ 1405هـ.
333. المجلسي، الشيخ محمد تقي بن ملا مقصود (1003هـ ـ 1070هـ)، **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، تحقيق: السيد حسين الموسوي الكرماني والشيخ علي پناه الإشتهاردي، الناشر: بنياد فرهنك اسلامي حاج محمد حسين كوشانپور، إيران، الطبعة الأولى، 1413هـ.
334. المجلسي، محمد باقر (ت:1111هـ)، **بحار الأنوار**، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية، 1983م.
335. المجلسي، نفسه، **مرآة العقول في شرح أخبار الرسول**، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1398ق/ 1356ش.
336. محسني، محمد آصف، **الأحاديث المعتبرة في جامع أحاديث الشيعة**، الناشر: صبح صادق، الطبعة الأولى، قم، 1430هـ. ق/ 1387ش.
337. المحسني، نفسه، **الفقه والمسائل الطبية**، الطبعة الأولى.

338. المحقق الكركي (940هـ)، **الخراجيات**، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، 1413هـ.
339. المرتضى، أحمد المرتضى (ت: 840هـ)، **فقه المذهب الزيدي**، مكتبة غمضان صنعاء ـ اليمن.
340. المرتضى، علي بن الحسين بن موسى المعروف بـ الشريف المرتضى (ت: 436هـ)، **رسائل الشريف المرتضى**، إعداد: السيد مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم، قم- إيران، 1405هـ.
341. المرتضى، نفسه، **الشافي في الإمامة**، مؤسسة الصادق، طهران، الطبعة الثانية، 1410هـ.
342. المرتضى، نفسه، **الانتصار**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، 1415هـ.
343. المصري، القاضي نعمان بن محمد بن منصور المغربي التميمي (ت: 363هـ)، **دعائم الإسلام**، تحقيق آصف بن علي أصغر فيض، دار المعارف، القاهرة، 1963م.
344. المظفر، الشيخ محمد رضا (ت: 1383هـ)، **أصول الفقه**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.
345. المعلم، الشيخ علي صالح، **أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق**، تقريراً لبحث الشيخ مسلم الداوري، مؤسسة المحبين للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1426هـ/ 2005م.
346. مغنية، محمد جواد (ت: 1400هـ)، **الإسلام بنظرة عصرية** ـ مدرج ضمن كتاب فلسفات إسلامية، دار ومكتبة الهلال/ دار الجواد، بيروت- لبنان، الطبعة السادسة، 1993م.
347. مغنية، نفسه، **التفسير الكاشف**، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1978م.
348. مغنية، نفسه، **الفقه على المذاهب الخمسة**، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة، قم، 1427 ـ 1385 ش.
349. مغنية، نفسه، **فلسفة الولاية** ـ مدرج ضمن كتاب فلسفات إسلامية، دار ومكتبة الهلال/ دار الجواد، بيروت- لبنان، الطبعة السادسة، 1993م.
350. مغنية، نفسه، **في ظلال نهج البلاغة**، انتشارات كلمة الحق، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1427هـ.
351. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (326ـ 413هـ)، **رسالة المتعة**، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1414هـ/ 1993م.
352. المفيد، نفسه، **أجوبة المسائل الحاجبية أو المسائل العكبرية**، تحقيق: علي أكبر الإلهي الخراساني، مجموع البحوث الإسلامية ، الطبعة الثانية، مشهد، إيران، 1435هـ.
353. المفيد، نفسه، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، تحقيق: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، الناشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم- إيران، الطبعة الأولى، 1413هـ/ 1993م.
354. المفيد، نفسه، **أوائل المقالات**، تحقيق: الشيخ ابراهيم الأنصاي، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1993م.

355. المفيد، نفسه، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، تحقيق: حسين درگاهي، دار المفيد للطباعة والنشر، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، 1414هـ.
356. المفيد، نفسه، **خلاصة الإيجاز**، تحقيق: الشيخ علي أكبر زماني نژاد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1414هـ/ 1993م.
357. المفيد، نفسه، **المُقنعة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، 1410هـ.
358. المقداد السيوري، مقداد بن عبد الله (ت: 826هـ)، **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوه كمري، مكتبة المرعشي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1404هـ.
359. منتظري، الشيخ حسين علي (ت: 2009م)، **الأحكام الشرعية على مذهب أهل البيت** عليهم السلام، نشر تفكر، قم، الطبعة الأولى، 1413هـ.
360. المنتظري، نفسه، **البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر** (تقريراً لدروس السيد البروجردي)، مكتب آية الله المنتظري، الطبعة الثالثة، 1416هـ.
361. منتظري، نفسه، **دراسات في المكاسب المحرمة**، انتشارات آرغوان دانش، قم، 1428ق/ 1385ش.
362. المنتظري، نفسه، **دراسات في ولاية الفقيه**، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية، 1409هـ.
363. منتظري، نفسه، **كتاب الخمس**، ناشر: ارغون دانش، قم، الطبعة الأولى، 1428ق/ 1386ش.
364. المنقري، نصر ابن مزاحم (ت: 212هـ)، **وقعة صفين**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، مصر ـ القاهرة، الطبعة الثانية، 1382هـ.
365. الميداني، أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت: 518هـ)، **مجمع الأمثال**، المعاونية الثقافية للآستانة الرضوية المقدسة، 1366ش.
366. الميلاني، محمد هادي، **محاضرات في فقه الإمامية** (الزكاة)، جمع وتعليق: السيد فاضل الحسيني الميلاني، انتشارات دانشكاه فردوسي، مشهد ـ إيران.
367. النائيني ، الميرزا حسين (ت: 1355هـ)، **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، تحقيق: عبد الكريم آل نجف، مؤسسة أحسن الحديث، قم، الطبعة الأولى، 1377ش/ 1419هـ.
368. النجاشي، أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي (ت: 450هـ)، **فهرست أسماء مصنفي الشيعة** (رجال النجاشي)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم إيران، الطبعة الخامسة، 1416هـ.
369. النجفي، محمد حسن (ت:1266)، **جواهر الكلام**، تحقيق: الشيخ عباس القوجاني، دار الكتب الإسلامية ـ إيران، الطبعة الثالثة، 1367هـ. ش.
370. النراقي، الفاضل المحقق المولى أحمد (1185ـ 1245هـ)، **عوائد الأيام**، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1417 ق/ 1375ش.

371. النسائي، أحمد بن شعيب (ت: 303هـ)، **السنن**، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1930م.
372. نعمة، عبد الله (ت: 1994م)، **روح التشيع**، دار الفكر اللبناني، الطبعة الرابعة، 1405هـ/ 1985م.
373. النميري، عمر بن شبة (173ـ 262هـ)، **تاريخ المدينة المنورة**، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، دار الفكر، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، 1410هـ.
374. النوري، الميرزا حسين الطبرسي (ت: 1320هـ)، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1408هـ.
375. النووي، يحيى بن شرف بن مري (ت: 676هـ)، **المجموع في شرح المهذب**، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، لا.ت، لا.ط.
376. النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، **شرح صحيح مسلم**، دار الكتاب العربي، لبنان، 1987م.
377. النيسابوري، محمد بن الفتال النيسابوري (ت: 508هـ)، **روضة الواعظين**، منشورات الشريف الرضي، قم ـ إيران.
378. النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم (ت:405هـ)، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان لا.ط.
379. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، (ت: 261هـ)، **صحيح مسلم**، دار الفكر ـ بيروت.
380. الهندي، محمد بن الحسن الأصفهاني المعروف بالفاضل الهندي (ت:1137هـ)، **كشف اللثام عن قواعد الأحكام**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1416هـ.
381. الهيثمي، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر، (ت: 807هـ)، **مجمع الزوائد**، دار الكتب العلمية ـ بيروت، 1988م.
382. الواسطي، علي بن محمد الليثي (القرن السّادس الهجري)، **عيون الحكم والمواعظ**، تحقيق: الشيخ حسين البيرجندي، دار الحديث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1376هـ.ش.
383. الواقدي، محمد بن عمر بن واقد (ت: 207هـ)، **كتاب المغازي**، تحقيق: الدكتور مارسيدن جونس، دانش إسلامي، إيران، 1405هـ.
384. اليزدي، السيد محمد كاظم الطبطبائي (ت: 1337هـ)، **العروة الوثقى**، تحقيق وطبع: جماعة المدرسين ـ قم، الطبعة الأولى، 1420هـ.
385. اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر المعروف باليعقوبي (ت: 284هـ)، **تاريخ اليعقوبي**، دار صادر، بيروت ـ لبنان.

***

386. اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق، **موسوعة طبقات الفقهاء**، تحقيق وإشراف جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، 1418هـ.
387. نصوص ودراسات وأبحاث العلماء والفقهاء التي عرضت في جلسات المؤتمر الذي عقد

بتاريخ الخميس والجمعة 11و12 ربيع الأول 1431هـ/ 25و26 شباط 2010م، **جدلية العلاقة بين الفلك والفقه- شرعية علم الفلك في تحديد المواقيت الشرعية**، دار الملاك، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1422هـ/ 2-11م.

388. **الثقافة الإسلامية**، العدد الثالث والأربعون، ذو القعدة - ذو الحجة 1412هـ.

389. موقع: **www.sayidaty.net/node/382866/**